DISPUTATIO

Philosophical Research Bulletin

VOLUMEN 3 | NÚMERO 4 | DICIEMBRE 2014 ISSN 2254-0601



CONTRIBUCIONES DE:

Stephen Mumford, Rani Lill Anjum, Roger Scruton, Alexander Fidora, Miguel Candel, Edward Jonathan Lowe, Inés A. Buchar, Francesco Consiglio, Eduardo César Maia, Jorge Roaro, y Mario A. Presas.

disputatio.eu

D I S P U T A T I O
Philosophical Research Bulletin

Boletín de Investigación Filosófica
VOLUMEN 3 ● NÚMERO 4 ● DICIEMBRE 2014

CARACTERÍSTICAS Y PERIODICIAD
Disputatio, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente. Los trabajos se evalúan bajo el sistema de revisión por pares (anonimos y externos). El acceso a sus archivos es abierto y sin cargo. *Disputatio*, esta abierta a todas la corrientes filosóficas; publica trabajos originales o reediciones —en castellano, portugués e inglés— cuya finalidad sea la de contribuir de forma rigurosa a las discusiones filosóficas actuales dentro de un marco de diálogo crítico sobre el papel de las humanidades, sus desafíos y su importancia para el tiempo presente. Se valora principalmente la calidad de la escritura, la precisión conceptual, profundidad y rigor en el tratamiento del tema. Los tipos de trabajos que pueden ser enviados son: artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, ensayos, memorias, entrevistas académicas, notas, traducciones y reseñas.

COMPROMISO MEDIO AMBIENTAL
Disputatio se compromete a trabajar por la protección del medio ambiente a través de la aplicacion de políticas y prácticas respetuosas aceptadas internacionalmente, siempre que sea posible.

ACCESO Y CONTACTO
Esta revista es accesible on-line en el siguiente portal:
(🌍) http://disputatio.eu/
Para contacto, consultas e información así como para permisos para reproducir articulos o información de esta revista, dirigirse al correo electrónico:
(✉) boletin@disputatio.eu
Publicado por Disputatio Editions | Madrid - España



Boletín de Investigación Filosófica
VOLUMEN 3 ● NÚMERO 4 ● DICIEMBRE 2014

CONTENIDOS

Nota Editorial
Editorial Note
LOS EDITORES

Artículos y Ensayos

Powers as Causal Truthmakers
Potencias como hacedores de verdad causales
RANI LILL ANJUM Y STEPHEN MUMFORD 5

Music and Morality
Música y Moral
ROGER SCRUTON 33

Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino
Dominicus Gundissalinus and the introduction of metaphysics into the Latin West
ALEXANDER FIDORA 51

El gobierno de los mejores
The government of the better
MIGUEL CANDEL 73

Recent Advances in Metaphysics: Ontological Categories and Categorial Schemes
Recientes avances en metafísica: Categorías ontológicas y esquemas categoriales
EDWARD JONATHAN LOWE 83

La concepción estético-filosófica de la música en Istitutioni harmoniche de Gioseffo Zarlino
The aesthetic-philosophical conception of music in Istitutioni harmoniche of Gioseffo Zarlino
INÉS A. BUCHAR 115

Giacomo Leopardi y el viaje hacia la nada. Una breve introducción filosófica
Giacomo Leopardi and the journey to the nothing. A brief philosophical introduction
FRANCESCO CONSIGLIO 157

Pájaros interiores (Parte I): Las visiones de Ortega y Gasset sobre la crítica literaria
Interior Birds (Part I): First considerations about Ortega's view on literary criticism
Eduardo César Maia 175

La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español
The School of Salamanca and the historical interpretation of Spanish Renaissance Humanism
Jorge Roaro 189

En busca de sí mismo
In search of himself
Mario A. Presas 263

El ensayo, un estilo de pensar y decir: Entrevista a Liliana Weinberg
The essay, a literary style of thinking and saying: Interview with Liliana Weinberg
Eduardo César Maia 273



Boletín de Investigación Filosófica
VOLUMEN 3 ● NÚMERO 4 ● DICIEMBRE 2014

NOTA EDITORIAL

Es un placer anunciar la publicación de *Disputatio* (3:4), una revista académica de acceso abierto y de revisión por pares, que publica trabajos de investigación cuya finalidad sea la de contribuir de forma rigurosa a las discusiones filosóficas actuales dentro de un marco de diálogo crítico sobre el papel de las humanidades, sus desafíos y su importancia para el tiempo presente.

En este número tenemos como autores invitados a varios especialistas muy destacados en sus áreas de conocimiento. En primer lugar, Rani Lill Anjum y Stephen Mumford, de la Norwegian University of Life Science (NORUEGA) y la University of Nottingham (REINO UNIDO), respectivamente, nos presentan un trabajo en epistemología denominado: *Potencias como hacedores de verdad causales*. Luego, tenemos a Edward Jonathan Lowe, de Durham University (REINO UNIDO), fallecido el 5 de enero pasado, nos ofrece un trabajo en metafísica titulado: *Recientes avances en metafísica: Categorías ontológicas y esquemas categoriales*.

En la sección de artículos y ensayos, los trabajos: de Alexander Fidora (Universitat Autònoma de Barcelona, ESPAÑA), *Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino*; de Roger Scruton (University of Oxford, REINO UNIDO) *Música y Moral*; de Miguel Candel (Universitat de Barcelona, ESPAÑA), *El gobierno de los mejores*; de Inés A. Buchar (Universidad de Buenos Aires, ARGENTINA), *La concepción estético-filosófica de la música en Istitutioni harmoniche de Gioseffo Zarlino*; de Francesco Consiglio (Università degli Studi di Parma, ITALIA), *Giacomo Leopardi y el viaje hacia la nada. Una breve introducción filosófica*; de Eduardo César Maia (Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL), *Pájaros interiores (Parte I): Las visiones de Ortega y Gasset sobre la crítica literaria*; y de Jorge Roaro (Universidad de Salamanca (ESPAÑA), *La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español*, nos ofrecen espléndidos estudios sobre algunos de los problemas clásicos y presentes de la historia de la metafísica, la estética, la filosofía política, la filosofía moderna, la filosofía española contemporánea y el humanismo y renacentismo español. Completan el volumen la nota crítica de Mario A. Presas

(Universidad de Buenos Aires, ARGENTINA), *En busca de sí mismo*; y la entrevista de Eduardo César Maia a la especialista en ensayo hispanoamericano Liliana Weinberg, *El ensayo, un estilo de pensar y decir*. Queremos expresar nuestro particular agradecimiento a Kurt Wischin (Universidad Autónoma de Querétaro, MÉXICO) por haber traducido el trabajo del profesor Fidora.

Aprovechamos estas líneas, para anunciar que hemos realizado un cambio en el diseño de nuestra portada así como en el formato de los artículos —éste en particular, desde el número anterior—, con la finalidad de que la revista sea más atractiva visualmente. Esperamos que estos cambios sean apreciados favorablemente por nuestros lectores.

Animamos a todos los miembros de la comunidad filosófica a enviar sus trabajos (artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, memorias, notas, entrevistas académicas, traducciones, reseñas y críticas) a *Disputatio*. Disputatio, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Se encuentra indexada en Dulcinea, Sherpa Romeo y Gredos. La política general de envíos se encuentra al final del presente volumen. Los trabajos son seleccionados por la calidad y claridad de su escritura (tanto su estilo como el desarrollo de sus argumentos), la precisión conceptual, coherencia, profundidad y rigor en el tratamiento del tema, con un enfoque serio y argumentativo propio de la filosofía. El propósito de esta política, es que los trabajos publicados no sólo sean perfectamente legibles por su calidad expositiva, sino que estos propicien un diálogo crítico con los lectores de nuestra revista.

Finalmente, agradecemos a cada uno de los autores y colaboradores, quienes en forma generosa y desinteresada contribuyeron para que este número sea posible. De esta manera, *Disputatio* da la bienvenida a profesores, investigadores, estudiantes y profesionales relacionados con la filosofía, al tiempo que les agradece sus comentarios y sugerencias, que serán recibidos en el correo electrónico: boletin@disputatio.eu.

Los Editores

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 5-31

Powers as Causal Truthmakers

Potencias como hacedores de verdad causales

RANI LILL ANJUM & STEPHEN MUMFORD

Recibido: *09-Enero-2014* | Aceptado: *17-Marzo-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

La mayoría de las teorías de causación asumen que debe envolverse algún tipo de necesidad, o que la causa debe ser enteramente suficiente para el efecto. Otros ya han sugerido que debería de ser posible obtener una teoría de causación a partir de una teoría de poderes o disposiciones. Un proyecto tal está muy lejos de estar completo, pero incluso aquí encontramos que ha faltado el punto clave en una teoría dispositiva de causación. Este escrito intenta establecer algunos de los principios más importantes de una teoría tal, y al hacerlo inclina la discusión existente en una nueva dirección.

Disposición · Causación · Necesidad · Prevención · Determinismo · Probabilidad · Clasificación · Modalidad · Ausencias · Hume.

Most theories of causation assume that it must involve some kind of necessity, or that the cause must be entirely sufficient for the effect. Others have already suggested that it should be possible to get a theory of causation from a theory of powers or dispositions. Such a project is far from complete but even here we find that the key point in a dispositional theory of causation has been lacking. This paper attempts to establish some of the most important principles of such a theory and in so doing turn the existing discussion in a new direction.

Disposition · Causation · Necessity · Prevention · Determinism · Probability · Classification · Modality · Absences · Hume.

R. L. Anjum (✉)
Norwegian University of Life Science, Ås, Norway
email: rani.anjum@nmbu.no

S. Mumford (✉)
University of Nottingham, UK
Norwegian University of Life Science, Ås, Norway
email: stephen.mumford@nottingham.ac.uk

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Powers as Causal Truthmakers

STEPHEN MUMFORD & RANI LILL ANJUM

§1. The dispositional character of causation

ALMOST ALL EXISTING ACCOUNTS OF CAUSATION make what we consider to be a mistake. Causes do not necessitate their effects. They dispose towards them in a way that is less than necessary but more than purely contingent. Causation has an essentially and irreducibly dispositional nature that, we argue here, is fundamental for its proper understanding and yet it has been largely ignored. The mistake, we suggest, derives largely from the Humean origins of the modern discussion of causation. Hume thought that causation involved at least a constant conjunction whereas we do not. He presumed that his opponents required necessary connections between causes and effects. While we are opponents of Hume, we do not.

This paper is an attempt to set right this misconception and take the discussion of causation away from necessity and towards dispositionality. Most theories of causation assume that it must involve some kind of necessity, or that the cause must be entirely sufficient for the effect. Others have already suggested that it should be possible to get a theory of causation from a theory of powers or dispositions (Harré and Madden 1975, Bhaskar 1975, Cartwright 1989, Ellis 2001, Molnar 2003: ch. 12, Martin 2008: ch. 5). Such a project is far from complete but even here we find that the key point in a dispositional theory of causation has not been made. This paper attempts to establish some of the most important principles of such a theory and in so doing turn the existing discussion in a new direction.

We are not the first to have argued that causation and necessitation are distinct. Anscombe did so:

> If *A* comes from *B*, this does not imply that every *A*-like thing comes from some *B*-like thing or set-up or that every *B*-like thing or set-up has an *A*-like thing coming from it; or that given *B*, *A* had to come from it, or that given *A*, there had to be *B* for it to come from. Any of these may be true, but if any is, that will be an additional fact, not comprised in *A*'s coming from *B*. (Anscombe 1971: 136)

With Anscombe, we should think that whether A necessitates B would have to be some further question over and above that A causes B. The present paper attempts to build a more thorough and convincing case for this view.

While we offer a theory of causation, we do not offer it as an analysis. The notion of a disposition, tendency or power may already be a causally-loaded notion and thus any putative analysis would be circular. There are, nevertheless, good reasons to illuminate the notion of causation via the notion of dispositionality. Dispositionality, it will be argued, involves an irreducible and *sui generis* modality the acknowledgement of which is vital for a correct understanding of causes. We see dispositionality as the fundamental modal notion, derived from experience, and at the heart of our causal hypothetical thinking. Just as a primitivist account of dispositional modality will be offered (§8, below), the account of causation that is generated should be thought of as a primitivist theory. As Cartwright (1989: ch. 2) has already suggested, if we put no causation into our theory, we will get none out. The best way to start on establishing these claims is by a consideration of prevention and exceptions.

§2. Prevention and exceptions

Causal claims can be and often are made in conditional form, such as «if you strike that match, it will light». However, if we were trying to vindicate a notion of causal necessity, we would face the snag that there will always be some context in which such a conditional is false. Traditionally, this has been regarded as a problem and there are often attempts to mend our causal claims by listing specific contexts in which they apply. We may also try to exclude the factors that would render such a conditional false and say that if a hypothetical claim is suitably bolstered, by some kind of *ceteris paribus* or *all else being equal* clause, then it will remain true. The danger of this approach is that, in attempting to preclude all the many contexts that would prevent an effect occurring, the conditional could be rendered trivially true.[1] However, our concern is not with such an attempted strategy but to point out that our inability to form a causal hypothetical statement that will remain non-trivially true in all contexts is no

[1] An *all else being equal* clause is clearly problematic (see Lipton 1999). If the clause is replaced by a list of background conditions (if F, then G, unless H and I), then there will always be some further context in which even this conditional is false. If, instead, the clause is an automatic immunity from falsehood, then the conditional is trivial (if F, then G, unless it's not). The only worthwhile sense we see in *ceteris paribus* would be if it indicates the kind of primitive dispositional modality we advocate here.

threat to its utility but is actually indicative of the fact that it is causation we are dealing with, rather than something else.

You strike a match and it lights. It is almost certainly true that the match lit because it was struck.[2] But was it necessary that it lit when struck? Could its lighting have been prevented? Clearly it could have been. The match may have been damp. There may have been inadequate oxygen. A gust of wind could have blown immediately after the striking. Any one of those, and many other possible factors, could have occurred and prevented the match lighting. We account for this by pointing out the essentially dispositional nature of causation. Striking the match disposes it towards lighting and being disposed towards lighting does not guarantee it. A disposition is a tendency towards a certain kind of outcome. But tending towards G by no means necessitates G, precisely because other things might get in the way. A disposition towards G might operate at exactly the same time that a disposition away from G is operating and the two dispositions cancel each other out. While this point has been widely acknowledged, its importance has been largely overlooked.[3]

Following Mill (1843: Bk III, ch. vi), Molnar (2003: 194), and others, we accept the composition of causes: that powers compose polygenically, sometimes with each other, and sometimes against each other, to produce the sort of effects we find in the world around us. The manifestation of any power, therefore, such as the flammability of a match, will be contingent upon what other powers are also operating. Dampness in the atmosphere, lack of oxygen and gusts of wind can all suppress the flame.

Cases of prevention and exception are often seen as a threat for the necessity of causation and therefore in need of some philosophical solution. On the contrary, it should be noticed that the possibility of prevention is actually an essential aspect of causality. The possibility of prevention is criterial. It is one criterion, among others, for it being a case that A causes B. A can have caused B only if there was a possibility that B could have been prevented even though A had occurred.

§3. Causes do not necessitate their effects

Appeal has been made to one particular example of causation for which

[2] We set aside cases such as that where a wizard lights the match that you have just struck.

[3] But see Schrenk (2008) and Mumford (2004 and 2009). For instance, «This contrasts with the connection between being fragile and being broken. There is a connection between these two properties that is more than bare compatibility although it is less than necessitation» (Mumford 2004: 178).

prevention could occur. Is there any argument for the bolder claim that, in general, causes do not necessitate their effects? There is.

The argument is best understood by comparison with an argument in truthmaker theory against an alleged solution to the problem of negative truth. What makes it true that <there is no hippopotamus in this room>? One candidate solution is that all the objects that are in the room together make it true that there is no hippo in the room. The problem is, however, that according to a leading version of truthmaker theory the truthmakers are supposed to necessitate the truth of the proposition in question (Armstrong 2004: 5). And the objects in the room —a table, some chairs, a man, some books— are consistent with there being also a hippo in the room. There could be all these things in the room as well as a hippo, therefore those things cannot necessitate that <there is no hippopotamus in the room>.[4]

The question of how all the causally relevant factors, which we will henceforth refer to simply as the causes, relate to their effects will afford exactly parallel reasoning. Instead of objects in a room failing to necessitate the truth of a proposition, we can instead think of a collection of causes failing to necessitate an effect. Invoking the notion of polygeny, we say that the causes of an effect are typically complex. The match lights not just because it is struck, but also because oxygen is present, the wood was dry, the surface against which it is struck is rough, and so on. Let us call these causes C_1, … C_n and assume that there is a case in which together they produce the effect *E*, the match lights. It can be demonstrated, however, that they did not necessitate *E*. Had all of C_1, … C_n occurred but also some interfering condition *I* been present, such as a gust of wind, then *E* would not have occurred. This shows that C_1, … C_n, although they caused *E*, were nevertheless consistent with *E* not occurring. Therefore, C_1, … C_n do not necessitate *E*, even if as a matter of fact they do cause *E*.

This can be called the *argument against necessity*.[5] It is a simple argument and one that might immediately provoke objections. We will try to anticipate four of them.

OBJECTION 1.— The first objection to the argument against necessity is that it

[4] See Armstrong for this discussion (2004: 56). There are other candidates for the truthmakers of negative truths, including one from Armstrong himself, but our purpose here is only to draw an analogy with this particular argument.

[5] A precedent for the argument is to be found in Schrenk (2008). It is also deployed by Hume (1739: 161) against the powers view, though we argue in §10 that it works only when powers are misconceived.

works only by changing the original causal situation which, had it indeed been fully present, would after all have guaranteed the effect. Suppose, for instance, that we have just four causes of *E*, namely *A*, *B*, *C* and *D*. *A* might be that a particular match is dry, *B* that it is flammable, *C* that there is oxygen present, and *D* that the match is struck. In this case *A* – *D* do in fact cause *E*: the match lights. But suppose one now alleges that *A* – *D* could still occur but *E* not occur because, in some other situation, there is also the interference *I* —that the humidity is too high— which prevents *E*. An objection to this claim would be that this new factor, *I*, is really just the taking away of *A* because the match is no longer sufficiently dry when there is high humidity. We do not then, in this second situation, have all of *A* to *D* present because *I* is effectively just not-*A* by another name and we have thus failed to show that *A* to *D* are consistent with *E* not occurring.[6]

This could indeed be true in this particular instance but it does not establish that all such alleged cases of prevention are equally spurious, which is what would be needed for this objection to be successful. The genuine exception cases are those where all of the causes *A* to *D*, which in some cases succeed in producing *E*, are indeed present but *E* fails. Instead of high humidity, for instance, a strong wind might prevent the match from lightning. The wind is not some factor incompatible with *A* - *D*, but still it interferes with *A* - *D* such that they fail to produce *E*. Another case that we think is clearly of this kind is that of a lumberjack felling a tree by cutting a wedge out of one side and then letting gravity take hold of it. Do the wedge and the gravity necessitate that the tree falls? Evidently not. The gravitational attraction to the Earth could still have been there, and the wedge cut out of the tree, but these are consistent with a black hole appearing above the tree and sucking it off into space, rather than it falling to the ground.[7]

OBJECTION 2. — A second objection to the argument against necessity is that, as a matter of fact, there are some cases of causation where it is just absolutely impossible that there be any prevention because an effect follows a particular cause with absolute uniformity. Hume alleged a couple of causal examples of inviolable constant conjunction for instance.[8] One was that a flame would cause

[6] Our thanks to Maria Jose Garcia Encinas for developing this line of objection.

[7] Thanks to Manuel de Pineda for this example.

[8] Both these examples occur when Hume tries to show that we (people) are as much subject to causation as inanimate matter. If constant conjunction could be shown for the most difficult case of persons, even with their apparent free will to resist it, then it would seem also established for inanimate matter.

us to withdraw our hands. No man could «put his hand into the fire, and hold it there, till it be consumed». Another case he cites is that «A man who at noon leaves his purse full of gold on the pavement at Charing-Cross, may as well expect that it will fly away like a feather, as that he will find it untouched after an hour» (both examples 1848: VIII, 20). Contrary to Hume's claims, however, both these cases could be prevented. Some people have a condition in which they can feel no pain and would be capable of holding their hand in the flame. And even if, as a matter of fact, there were no such condition, its very possibility is enough for us to allow that such a causal claim admits the possibility of an exception. Again in the second case, there is at least the possibility that all those who pass by Charing Cross leave alone the purse for its owner's return.

This demonstrates the general weakness of Hume's constant conjunction account. Hume thought that the idea of constant conjunction was an essential component in our idea of causation. But this means that all A-type events must be followed by B-type events, if it is to be true that an event of type-A has caused an event of type-B. This is too restrictive and not at all required in order for us to say that we have causation. There will always be the possibility of some A-type event not being followed by some B-type event even though it is the case that many particular A-type events cause B-type events and also where it is a true general claim that A causes B (or A-type events cause B-type events). In many causal claims that we make, we all acknowledge that there is less than constant conjunction, for instance when we say that smoking causes cancer or that sugar causes tooth decay. These claims are nevertheless true, despite the lack of constant conjunction, because, on the theory presented here, it is a claim that smoking disposes towards cancer, which is near universally acknowledged, and a claim that sugar disposes towards tooth decay.[9]

There might thus never have been a case of constant conjunction of the kind Hume imagined. His prime example of causation was to be found on the billiard table, «as perfect an instance of the relation of cause and effect as any which we know» (Hume 1740: 137). But even here it is doubtful that there is

[9] A probability-raiser account also allows these consequences (e.g. Mellor 1988). Smoking may raise the probability of cancer without producing it in every instance. The problem with such an account is that there are conceivable cases where a cause is something that lowers a probability of F yet nevertheless succeeds in producing F. One such example can be taken from Nancy Cartwright (1989: 99, the original example is attributed to Hesslow) of a contraceptive pill that can cause thrombosis even though it lowers the probability of a thrombosis. A possible situation is one in which the pill lowers the probability of thrombosis by preventing pregnancy, which is an even more probable cause of a thrombosis than is the contraceptive pill itself. Nevertheless, there are many cases where the pill does indeed cause a thrombosis even though it had actually lowered the probability of one occurring. For more on probabilities, see §6, below.

constant conjunction. One ball struck by another might well have been incinerated when struck by lightening, been glued to the table as a practical joke, or have flown off the table because of some freak «kick» when one ball had chalk on it.

OBJECTION 3.— Might one be able to ensure the necessity of the effect by just including more? Might it be that as well as all the positive factors in the effect, all of C_1, … C_n, part of the cause is also that all the possible interfering factors are ruled out? Burks made this move, for example, in defending the sufficiency of the cause for the effect, stating explicitly that «By "sufficient conditions" we mean a set of conditions, complete with respect to negative properties as well as positive ones (*i.e.*, counteracting causes must be explicitly mentioned)» (Burks 1951: 368). Hence, the cause, as well as C_1, … C_n, includes $\neg I_1$, $\neg I_2$, and so on. Let us call this complete set of circumstances, both positive and negative, the set Σ. Is it the case, as Burks supposed, that Σ necessitates the effect in question, E? We can see immediately that it does not. The problem is that precisely the same argument can be applied to Σ. Although it may perfectly well produce E on any number of occasions, that does not mean that it necessitated E. There could have been Σ plus one other counteracting power, I_Σ, that prevents E. There is no reason at all to think that the possible interfering factors are of finite extent such that they could all be listed. And even if, as a matter of fact, interferers are of finite extent in actuality, to prove that Σ necessitates E requires that there is not even some *possible* I_Σ that can prevent E. There seems to be no plausible reason to rule out some such thing. Rather, we should conclude from this that there is no Σ that could serve as a «sufficient condition» for E even though Σ does indeed produce E.

OBJECTION 4.— Could it be said that attempting to mention all the causes of E in a finite list such as Σ is both misguided and not what we actually do when we pick out a cause of an effect? Another suggestion might be that because we are surrounded by successful cases, where some particular set of causes does indeed produce an effect, we are able to refer to that cause, complex though it may be, ostensively. Employing externalist semantics, we might then always have this kind of causal situation in mind and thus as the reference of future causal attributions in like circumstances.[10] This solution would purportedly work by

[10] Such a suggestion has been made to us by Matthew Tugby, following an idea of Alexander Bird's.

picking out an exact kind of total circumstance that is successful for the production of *E* and thus, it would seem, sufficient for *E*. Let us call such a total circumstance, Σ*.

If this proposal is to add any more to those already discussed and dismissed, it seems it would have to include some automatic exclusion of any further preventers such as I_s. It is supposedly able to do this through the ostensive and externalist mechanisms deployed but what exactly the mechanism is does not matter for our reply.[11] Suppose such mechanisms were to work, however. Σ* will have to be a very precise but huge set of factors that perhaps occurs only rarely and it is thus doubtful that it can be what we have in mind when we make general causal claims because it does not seem repeatable. But even if we set aside that practical consideration, would the position really have established that Σ* necessitates *E*? We should be sceptical of that. How would we know even that circumstances of type Σ* are always followed by effects of type *E*? To assume so would look to be simply the very assumption that we deny, that Σ* necessitates *E*, and would thus be begging the question.

But the major reason this approach should be dismissed is that it «works», if at all, by excluding one of the few things that could convince us of the presence of necessity. The ostensive and externalist framework tries to exclude any difference at all between a previously experienced successful case of causal production and further cases of causation to which we refer. It tries to automatically rule out that anything could be added to the successful causal set up of Σ* that might block *E*. But then it automatically excludes one of the most reliable, this-worldly tests we have of necessity, namely, antecedent strengthening. When we want to know whether A necessitates B, where B is not something that is not otherwise the case, one plausible test is to consider whether B would still be the case, given A, no matter what else happens. So if A is followed by B, *even if* C, D, and no matter what else, then that is a good reason to believe that A necessitates B. For example, we might think it necessary that «if *x* is a man, then *x* is mortal» because we could strengthen the antecedent in any way we wanted and we would still get a true conditional. «If *x* is a man and ϕ, then *x* is mortal» remains true for any ϕ. Therefore, it would only be non-question begging to say that Σ* necessitates *E* if we could add something else, I^*,

[11] Here are two other possibilities. One might be some sort of «screening off» in which our laboratory set-up somehow creates a closed environment to which nothing could possibly be added (see Cartwright 1999: ch. 3). A second case would be where we add to the cause a totality fact (Armstrong 2004: 57f.), which is a higher-order fact that there are no more first-order facts than those already listed as the causes of *E*.

to Σ* and still get *E*. But this is the very move that is supposed to be ruled out by this position as a way of avoiding the argument that this *I** could prevent *E*.

§4. How can there be production without necessitation?

We come to the question of where this leaves our account of causation. How, one might wonder, can there be causal production unless there is necessitation? Isn't necessitation required for causation because a cause has to be sufficient for its effect; in other words, it must necessitate it? On the contrary, we maintain that the most natural account of causation is one that does not require necessitation. The issue of causal production should rightly be seen as independent from the issue of causal necessitation. How, then, would causal production work? We offer what can be called a *threshold account* in which an effect occurs when its causes have accumulated enough to have reached the requisite threshold. Our preference is to outline this account in terms of powers, which we believe to be the most plausible truthmakers of causal claims. But we note that other views of the truthmakers may be able to make use of the same idea. A threshold account is consistent with causes being events or facts though we think that causation has an essentially powerful nature that sits especially well with it being understood in terms of thresholds rather than necessity.[12]

The world contains vast complexity in that there will be many powers (events or facts) that sometimes work together and sometimes against each other to produce the events and changes that go on around us. As Molnar says (2003: 194-8), different powers accumulate polygenically and pleiotropically to produce what we would recognise as the effect of a causal process (see Mumford 2009). That these effects are polygenic means that they are typically produced by more than one power acting together. That powers are pleiotropic means that they make the same contribution to different types of effects, whenever they manifest.

The threshold account of causal production states that an effect is produced when some local aggregation of operative powers reaches the requisite threshold for that effect. In other words, an effect is caused when powers have accumulated sufficiently to reach the point at which that effect is triggered. However, in reaching that point, we cannot consider simply the addition of

[12] Empiricists tend to prefer events as the relata of causal relations while Mellor (1995) argues that the relata are facts. Either view is consistent with a threshold account.

operative powers. Other powers might be subtracting from the accumulation and tending away from the requisite threshold. In striking a match, for instance, you are aiming to light it. You are doing what you think needs doing for the threshold for lighting to be met. You are using a match that you have already seen to be adequately empowered, with its flammable tip intact. You are trying to strike it in the right way, against a suitable surface and, naturally, in the presence of oxygen. But you will also be conscious of the powers that could subtract from those you have accumulated. You will try, for example, to keep out of the wind precisely because you know that the wind could tend away from the match igniting.

This idea, of there being what we call a causal threshold, explains why causal production does not entail causal necessitation. In one context, the aggregate of causes $C_1, \ldots C_n$ may be enough to reach the appropriate threshold for an effect *E*. But in another situation, we could have all of $C_1, \ldots C_n$ present, just as before, and *E* not occur. This is because there is some further factor *I* present, which we take to be a causal power that tends away from *E*, and *I* subtracts from accumulation such that the threshold for *E* is not reached. Because we could have $C_1, \ldots C_n$ without *E*, this means that $C_1, \ldots C_n$, even in the cases where they do indeed cause *E*, cannot be taken as in themselves a sufficient condition for *E*. And since $C_1, \ldots C_n$ is not sufficient for *E*, the contrapositive, $\leftarrow E \rightarrow \leftarrow(C_1, \ldots C_n)$, does not hold either. There is, therefore, causal production without necessitation, and the cause should not be taken as sufficient for its effect.

What, though, are these causal thresholds and how do they relate to effects? Does the threshold, once met, then itself necessitate the effect? If it does so, then shouldn't the threshold be seen as the real cause and one which did, after all, necessitate its effect? But this is not the way we are asking for the notion of a threshold to be understood. In a sense, the threshold is not a real thing at all, it is only a way of understanding the point at which an effect occurs. It is nothing more than a way of saying that an effect is triggered when there is enough to trigger it, taking into account the overall accumulation of additive and subtractive powers. There may be some cases where we can quantify exactly how much is required for an effect to be triggered and the threshold thus be given a numerical value. It may, for instance, be possible to specify a numerical value of a force at which a rock will move. But in many other cases, such as your attempt to light a match, it seems that the threshold cannot be considered numerically. We can still understand the case in terms of the accumulation of powers, even where we cannot quantify the contribution of each, and nor do we rule out the

possibility of an eventual explanation of the striking of a match that is in terms of quantities rather than qualities, as those who believe in reductionism to fundamental properties might testify.[13]

§5. What if determinism is true?

It may be objected to our account that we are assuming too much in an essentially a priori consideration of causation. In particular, are we assuming in our theory that determinism is false and thereby deciding a priori on a thesis that may be an a posteriori matter? What, for instance, if physics were to tell us eventually that the whole history of the universe was determined? If the truth or falsity of determinism is an a posteriori matter, then no philosophical account of causation should rule it out.[14]

This criticism is not effective, however, because in saying that causes do not necessitate their effects, we pass no judgement at all on the question of determinism. It might be true or it might be false and the account leaves that open. Our opponents should also leave it open and not, for instance, have a notion of causation that declares indeterministic causation to be self-contradictory.

What should be said instead is that, if determinism is true, its truth is not grounded in the nature of causation alone. Determinism would be some supplementary thesis over and above the modal force involved in causal claims. Determinism is a thesis about all the facts of a world's history being fixed, which they could be even if the world contained nothing more than constant conjunctions. If there can be determinism without any proper causal production at all, then there certainly can be determinism if there is causal production without causal necessitation. This remains the case even if one articulates determinism as the thesis that the history of the world to time *t* fixes its history for any time after *t*. One might then be able to say that if determinism is true it could consist in it always being determined what causes what, which is not the same as saying that causes necessitate their effects. It is not the notion of causation that is doing the deterministic work here. It is the idea of everything being fixed, including which powers succeed in producing their effects.

[13] The difference between these two cases is that, in the former, we are dealing with quantitative magnitudes while, in the latter case, we have only qualities. There is, however, a naturalistic view that science will be able to cash all qualities out in quantitative terms and if that were the case then all cases of causation would indeed involve quantifiable thresholds.

[14] Thanks to Stephen Barker for raising this point.

The present account of causation in fact judges that determinism and causal necessitationism are independent theses. We could have determinism without causes necessitating their effects, as has just been argued. But we could also perfectly well have causal necessitation without determinism, for instance if some events are uncaused.

§6. Probabilistic causation

The thesis that causes do not necessitate their effects has thus far been independent, it has just been claimed, of an assumption of indeterminism and also of probabilistic causation. The thesis does not rest on such things. Nevertheless, probabilistic causation has to be acknowledged as a possible kind of causation that may indeed occur and even be widespread according to some theories. It is relatively easy to understand probabilistic causation once one accepts the essentially dispositional nature of causation.

By probabilistic causation we do not mean completely random chance events, which may best be described as uncaused. Rather, we mean causation that is chancy yet probabilistically constrained. Let us assume, as a model of such causation, a genuinely probabilistic coin that when tossed has a 50:50 chance of landing heads or tails. Real coin tosses are unlikely to be indeterministic in nature but we are here simply assuming that they are as our only purpose is to provide a model for probabilistic causation. Our preference would be the propensity interpretation of this kind of probabilistic chance (see Mellor 1971). The propensity interpretation makes it sensible to ascribe a chance to an individual coin toss instead of talking about frequencies but also, according to the powers ontology, any truths about what is most likely for a whole group of coin tosses would ultimately be determined by the powers of the individual coins.

Not all probabilistic causes of course have only two outcomes: a dice roll has six. And not all probabilities are equal: a loaded coin may have a disposition to land heads more frequently than tails. The simplest case, however —two outcomes with equal probability— contains all the features we need.

Understanding irreducibly probabilistically constrained causation is not easy unless one accepts that it involves a dispositional connection that is neither entirely necessary nor entirely contingent. Here we find an important confirmation of the present theory because it looks clear that the dispositional view makes the best sense of the case. Our indeterministic coin tends towards a

50:50 distribution, but in a sequence of trials there could be any distribution of heads and tails. We know that an actual 50:50 distribution is unlikely, especially when the number of trails is low. But we also know that if the number of trials is high then a distribution wildly at odds with an equal distribution is highly unlikely. There is a principle of probabilistic distribution that, applied to this case, says that the distribution of heads and tails will tend to 50:50 as the number of tosses tends to infinity; or, the higher the number of tosses then the closer to 50:50 the distribution is likely to be. This principle is appealing and yet we might wonder why it is true. Is it just some brute fact about the world or does it have a truthmaker? The powers theory offers a truthmaker for the principle. The coin has a tendency to land heads half of the time, a tendency which manifests itself over a sequence of trails. But this is «only» a disposition towards such a distribution. It does not necessitate it, as we know when we acknowledge that any actual distribution is possible for any sequence of tosses. Yet the distribution is not entirely contingent either, as we know when we acknowledge that distributions at variance widely from 50:50 are unlikely, proportionate to the number of trails.

The case of probabilistically constrained causation thus offers an exemplary corroboration of our account. It is noteworthy in so far as the account seems to accord entirely with what we already accept pre-theoretically to be the data of chancy causes.

§7. Causation, classification, identity

Although causation does not involve necessity, there is still some generality involved in causal claims for which we need to account. But in order to distinguish the nature of genuine causal claims from others, such as classificatory and identity claims, we follow Kant in drawing a logical distinction between the categorical and hypothetical (1781: 106-10).[15] This is in contrast to Frege (1879), who made no such distinction and effectively treated categorical and hypothetical claims as logically equivalent,[16] interpreting the general categorical «All Fs are Gs» as a universally quantified conditional: «For all *x*, if F*x* then G*x*». The reason for denying this equivalence is that it fails to acknowledge an important difference between the pairs of statements under (1) and (2):

[15] Our gratitude to Johan Arnt Myrstad for impressing this Kantian distinction on us.

[16] «The distinction of judgments into categorical, hypothetical and disjunctive seems to me to have a merely grammatical significance.» Frege (1879: 4).

1. a) All iron bars expand if heated.
   b) If an iron bar is heated, it will expand.

2. a) All men are mortal.
   b) If *x* is a man, then *x* is mortal.

The statements under (1) are hypothetical claims, while the statements under (2) are genuinely categorical. Causal claims are essentially hypothetical and non-categorical. Given the preceding account, there are good reasons for this. First of all, claims like «All men are mortal» and «All even numbers are divisible by 2» are not subject to exception and prevention. This is, in the first place, because they are classificatory: stating that all Fs are Gs because F is a subclass of G. Hence there are no circumstances under which something will be an F but not a G, which means that contextual elements like changes in background conditions are not relevant. This is the reason that such claims will be robust under antecedent strengthening (see above, §3, objection 4). In the second place, there are questions of induction. Because we accept the truth of the categorical claim as a truth of classification, and there is no possibility of exception or prevention, the generalisation involved in the classificatory claim is not a result of any inductive inference. Hence no problem of induction occurs for such claims. On the contrary, if something were found that were immortal, then rather than being seen as a counterexample to the classification, the response would be instead to say that this thing was not a man: perhaps instead a god or an angel.

For causal claims the case is different as they are essentially subject to cases of exception and prevention. Thus contextual factors such as possible changes in background conditions must be considered as causally relevant as they could affect the outcome of the causal process. Heated iron bars might not expand if, for instance, they are held firmly in a vice-like grip. In such a case, they could instead bend or become denser. There is, thus, no absolute necessity in this case, and we cannot say that *C* causes *E* independently of everything else. This means that, in contrast to the case of classificatory claims, a question of inductive warrant may meaningfully be asked.

To sum up the distinction between causal and classificatory claims, they relate differently to logical matters such as counterexamples, induction, and necessity.

While classificatory claims do not allow counterexamples, causal claims do. And while classificatory claims are context-insensitive and therefore immune to the problem of induction and antecedent strengthening, causal claims are context-sensitive and admit exceptions. Furthermore, while the classification itself warrants the necessity of all Fs being Gs, no such necessity is part of a causal claim as the effect can always be prevented by some interfering factor. This allows us to distinguish bona fide cases of causation from other phenomena that are only spuriously causal. «If today is Tuesday, tomorrow is Wednesday» has a consequential nature but is not genuinely causal; nor is «If this apple is red, then it is coloured».[17] What has been said of classificatory claims can also be extended to identity statements, such as that water is H_2O. This claim, if true, is also immune to exceptions and questions of induction.

The hypotheticality of causal claims points to their conditional character as predictive, subjunctive and context-sensitive. What we need, therefore, is a theory of causation that accounts for the distinct features of our causal claims without a reduction of the hypotheticality expressed by 'if'. Hypotheticality is a distinctive feature of language while potentiality is a distinctive feature of the world that we think has to be accounted for in terms of powers. There is a close enough correspondence between the two that we think of potentiality as the most likely worldly candidate to be the truthmaker of true hypothetical claims. Our proposed theory of powers as truthmakers of causal claims provides the primitive modality of potentiality that we need in order to account for the hypotheticality of causal claims, as will be explained in the next section.

With powers as the causal truthmakers, we also avoid referring to other possible worlds in order to account for the truths of causation, contrary to the strategy of Lewis (1975). Potentiality lies in the powers themselves *in this world*, and this is what makes true our purely hypothetical claims about causal relations. Take the example: if a body were not subject to any net external force, it would continue in a uniform movement or stay at rest (Newton 1687: axioms). Even if there were no instantiation of this apparently causal claim, it would nevertheless have a this-worldly truthmaker in the potentiality of the powers. Acknowledging the real potentiality of powers we get a unified account of all causal claims in terms of their hypotheticality, whether or not their antecedents are true. Hence no logical distinction is needed between factual and counterfactual conditionals, as the question of instantiation is irrelevant for

[17] This last example comes from Sosa (1980: 240) to illustrate what he calls consequentialist causation. We hope to have given convincing reasons why it is not properly causation at all.

the truth of general causal claim.

§8. Dispositional modality

We have shown that causal claims are of a distinct class, indicated by their different relation to issues such as prevention and induction. The reason they relate differently, however, stems ultimately from the distinctive modality we claim is involved with dispositions and thus causation understood as always involving a disposition, power or tendency towards an effect. Dispositional modality, it has been said, is neither pure necessity nor pure contingency. Nor does it appear possible to express the distinct modality involved in a dispositional claim using any combination of the two existing modal operators together with standard non-modal logic. At this point, some may claim to have no understanding of what this intermediate modal value could be.

To remedy this situation, one could introduce a third modal value, that is neither necessity nor pure contingency, and reducible to neither. This third modal value might be thought to wreak havoc with our modal thinking, as reflected in standard two-valued modal logic. To an extent this is true. Nevertheless, any modal logic that is required for accurate thinking about causation requires this serious revision to contain a *sui generis* yet ubiquitous third modal value. Once this value is included, however, a number of acceptable modal inferences will be expressible, as we will have at our disposal a new system of modal logic. This will allay the fears of some over the coherence of the idea of there being a distinct dispositional modality.

For the case in hand, our concern is primarily with the modality of statements such as F*a* because causal modal talk will ultimately be about the possibility of a particular *a* bearing a property F, where we take F*a* to be the effect of a causal process. The question of this paper concerns the modality of F*a* if F*a* is an effect of a cause. We would start, therefore, by adding our third modal value to our existing two operators:

Def. 1 □F*a* ≡ it is necessary that *a* is F[18]

Def. 2 ◊F*a* ≡ it is possible that *a* is F

Def. 3 DF*a* ≡ *a* is disposed to F

[18] Our preference would be to express Def. 1 as «*a* is necessarily F» except that this might be mistaken by some as making an explicitly *de re* or essentialist claim as opposed to a *de dicto* one. As it happens, we intend to remain entirely neutral on this matter. The same caveat applies to Def. 2.

Def. 1 and Def. 2 are, of course, inter-definable with the addition of negation, but we claim that Def. 3 is irreducible and indispensable if one wants to talk about the causal modality. The idea would then be that we add to the axioms of standard logic and standard two-valued modal logic some further axioms of what could be called system P.[19] These axioms show some interesting ways in which dispositional modality relates to the more familiar modalities, though they do not of course completely define, limit or characterise it. As is usual with any logical system, the axioms and theorems admit more that one interpretation.

Axiom 1 $\mathrm{DF}a \rightarrow \Diamond \mathrm{F}a$

If *a* is disposed towards F then it is possible that *a* be F. But note that it would not conversely hold that if it is possible that *a* be F, then *a* is disposed towards F. Thus we have:

Axiom 2 $\neg (\Diamond \mathrm{F}a \rightarrow \mathrm{DF}a)$

Hence, it is possible that when I strike this match, it turns into a chicken but it is not at all disposed to do so. In the probabilistic case, it is possible that when I toss this coin 1,000 times, it lands heads on 999 occasions, but the coin is not disposed to do so. This makes clear the sense of a distinction that is sometimes drawn between logical and natural possibility. We are here assuming that possibility *simpliciter* is logical possibility. The sense we would have of natural possibility thus concerns what things are disposed to do, that is, with DF*a*. Hence Axioms 1 and 2 already establish a modal basis for natural possibility, namely what is potentially the case according to given dispositional potentialities.

Axiom 3 $\mathrm{DF}a \rightarrow \neg \Box \mathrm{F}a$

Axiom 3 is just the claim that we have made in §2, and following, that if *a* is

[19] We have serious reservations about both standard logic and standard modal logic, which we set aside here.

disposed towards F then *a* is not necessitated to be F. This axiom should not, therefore, be a surprise to anyone who has read thus far. But Theorem 1 might look surprising to anyone familiar with standard modal logic.

Theorem 1 $\Box Fa \rightarrow \neg DFa$ (from Axiom 3, contraposition)

This looks surprising because of the axiom of standard modal logic that $\Box Fa \rightarrow \Diamond Fa$. But no similar inference can be drawn in the case of D*Fa* because we have argued that for causation there is always the possibility of interference, which would prevent *a* from being F. If it is necessary that *a* is F, therefore, then we take this as criterial of *a* not being disposed to F. As we said above, we would take the necessity of F*a* as being something non-dispositional and non-causal, such as truths of identity (necessarily, water is H_2O) or essential properties (necessarily, men are mortal). We should not, however, be misled by the mixed case of a kind having dispositional essential properties where it is necessary that any kind member have such a property but not, of course, necessary that it manifests it.

The idea of there being a modal value that is not entirely necessary and not entirely contingent might have seemed puzzling. We might have wondered what exactly this notion of a dispositional connection is. The axioms of system P are an attempt to show some of the nature of this dispositional connection in so far as it relates to other standard modal operators, that we already profess to understand. Seeing the relevant entailments between $\Box Fa$, $\Diamond Fa$ and D*Fa*, allows us to gain what we might call a structural understanding of D*Fa*. However, in addition to this we concur with Armstrong (1978: 164) and others that because we ourselves are both causal agents and causal patients, we gain direct experiential knowledge of causation. We also concur with Schrenk (2008) that we gain direct experiential knowledge of the dispositional nature of causation.[20] What this suggests is that our understanding of D*Fa* should not be seen as posterior to our prior ideas of $\Box Fa$ and $\Diamond Fa$. Our understanding of causal possibility, D*Fa*, we would actually take as our core modal notion, familiar to us all through experience, and from which the other two standard modal operators draw their sense as being limiting cases on a spectrum. We have an idea of the match being disposed towards lighting. It is disposed if struck to

[20] Indeed, we would be satisfied if we could say merely that our experience shows us the dispositional nature of causation without the stronger claim that causation itself can be experienced.

light and not to turn into a chicken. But we can get an idea of ever more distant possibilities, of which turning into a chicken is at the far end of the spectrum. When struck, it should light, but in successively unlikely cases it could fail to light, break, fly off into your eye, and so on. Eventually we reach the idea of a pure contingency. Likewise, we can gain an idea of what dependably happens with hardly any exceptions from which the idea of necessity occurs, though again as an extrapolation from our core modal notion of what is disposed to happen. The extrapolations to what is impossible would be very similar. It is satisfying that this is a very this-worldly account of possibility and necessity and is effectively a combinatorialism by extrapolation.[21]

It is worth noting that attempts to produce a logic for causal claims have been made before. They have been inadequate, however, where they have been built immediately on the false assumption that causation requires some kind of natural necessity. A. W. Burks (1955), for example, allows in his system that $\Box Fa \rightarrow CFa$ and that $CFa \rightarrow Fa$, where the operator C concerns causal necessity. Such a system is possible, of course, but if causation does not involve this kind of necessity, then it is of no useful application.

§9. Absences are not causes though they are reasonably invoked

A theory in which causation is essentially dispositional suggests the ontological reality of powers and that causation occurs when powers manifest themselves. In that case, causation could look like the passing around of powers (see Mumford 2009). There is an objection to this, and to many similar theories of causation, that sometimes causes are absences, such as when lack of water causes a plant to die or the lack of a nail causes a horseshoe to come loose (see Schaffer 2004). Were there to be causation by genuine absences, that is, by nothing at all, then it would indeed seem to create a problem for the present account. Absences are nothing and how can nothing have causal powers?[22] Powers, like properties, must be instantiated by something.

It is not, however, necessary to invoke absences as real causes. Why they are sometimes invoked as such can, however, be explained and justified by the powers theory. The solution we offer to this difficulty resembles that of Dowe (2001) though with powers at its centre. The claim would be that all cases of

[21] See Armstrong 1989 for a basic combinatorial theory.

[22] One might of course try to defend the line that an absence can have causal powers. David Lewis's (2004) deadly void, for instance, might have a causal power to kill, but we do not think it is necessary to make this move to account for such cases.

genuine causation involve the manifestations of dispositions. Where an absence is invoked, what we have in mind is not a literal cause but a conditional the truthmaker of which is a causal power. Some examples will illustrate this.

Everyone in the room but you drinks poison and dies. Did you survive because of an absence of poison in your body? Not literally. What caused your current health was a good diet, plenty of exercise and sleep. But in the case of your survival, while all your companions died, what we have in mind is the conditional that «If you had drunk the poison, you would have died». This conditional is made true by the disposition of the poison to kill. That the absence of poison caused your survival is not literally true because it attributes causal potency to an absence. But it is easily gained from the relevant conditional through a transposition. The relevant transposition gets from a true conditional of the form If *F*, then not-*G* to a claim that not-*F* explains *G*. But it only quasi-causally explains. To illustrate with another example, an absent umbrella does not make you wet. The rain makes you wet. The umbrella does nothing to you as it is sat at home in the umbrella stand. But because you know that the umbrella has the power to deflect raindrops, you could well claim that you got wet because you forgot your umbrella, or some such quasi-causal claim. While this last example sounds absurd, it is not different in any significant metaphysical sense from a commonly made medical claim that type-1 diabetes is caused by a lack of insulin. A lack of insulin cannot be literally what makes someone unwell. If one gets unwell, it is sugar that makes you so. Sugar is harmless to most people as their body produces insulin that has the power to break it down. This causal power of insulin is what therefore makes it explanatorily useful to cite its lack as an explanation of illness. An absence of oxygen causing asphyxiation is clearly also to be understood in the same way.

Note that powers are understood to be things that exist in the world, whether or not we know about them, and that they would thus make many hypothetical claims true. It is true also that «If there had been a hungry tiger in the room, you would have died», because of the disposition of hungry tigers to kill and eat. But we can see easily why it is reasonable to explain your survival through absence of poison rather than absence of a hungry tiger. Explanation often works through comparison and contrast. If everyone but you has ingested poison and died, the absence of poison in you is the most relevant difference that explains your survival in this particular situation. Similarly, if most other people can produce insulin and you can't, then its absence may also be explanatorily useful.

§10. Where Hume really went wrong

Hume's account of causation has proved immensely seductive to such an extent that even those who would refute him have nevertheless accepted many of his starting assumptions. Hume produced an objection for his opponents, to those who believed that there were real causal powers and that causation was something more than constant conjunction. They, Hume insisted, were people who believed in a «necessary connexion» (1739: 77). This move was made with little ceremony as follows:

> … we must be able to place this power in some particular being, and conceive that being as endow'd with a real force or energy, by which such a particular effect necessarily results from its operation. We must distinctly and particularly conceive the connexion betwixt the cause and effect, and be able to pronounce, from a simple view of the one, that it must be follow'd or preceded by the other. (1739: 161)

But he was then able to argue that «Such a connexion wou'd amount to a demonstration, and wou'd imply the absolute impossibility for the one object not to follow, or to be conceiv'd not to follow upon the other» (1739: 161-2). There was no such thing, he concluded.

But it would be a mistake to accept Hume's understanding of powers. Those who believe in real causal powers should not at all accept that they involve necessary connections between events. Hume has wrong-footed his opponents, saddling them with a position they should never and need never adopt. Realists about dispositions have long rejected the so-called conditional analysis of dispositions (see especially Martin 1994). But they have not yet been as ready to reject a necessitarian version of the same view, such as that a disposition ascription means that if a certain stimulus occurs then a certain effect will be necessitated. Just as much, this is an attempt to reduce the dispositional to something else, supposedly more familiar, namely necessitation. Anti-Humeans should instead believe in modal connections that are short of necessity, yet more than contingent. This connection is anti-Humean enough, but we should not be misled by his talk of necessity to go further than we ought. The main point is that dispositionality has an important, real and irreducible modal force of its own. Any attempt to replace it with something non-dispositional will miss the most important thing about dispositionality and, as we argue here, causation.

Indeed, we think that Hume was also incorrect to think that constant conjunction was a part of the notion of causation.[23] That we experience the kind of constant conjunction that Hume had in mind is a dubious claim. Even in his perfect instance of causation, the billiard table, it is implausible that an absolute constant conjunction is really to be found. The object ball that is struck, he claims, always moves away across the table towards the pocket. It never flies into the air, he protests. But we know that there are cases where it does precisely that: where there is an unexpected kick of the kind feared by professional snooker players.

The possibility of exception cases is something that Hume admits when he considers cases where there are only «inferior degrees of evidence» (1739: 403) of causation. But of cases where there is a less than constant conjunction he surmises that

> supposing that the usual contrariety proceeds from the operation of contrary and conceal'd causes, we conclude, that the chance or indifference lies only in our judgement on account of our imperfect knowledge, not in the things themselves, which are in every case equally necessary, tho' to appearance not equally constant or certain. (1739: 403-4)

Such cases, we argue, are the norm, not the exception. What they show is that constant conjunction, contrary to what Hume elsewhere routinely claims, is not a part of our immediate experience. Instead, constant conjunction is something that is inferred from our experience of less than constant conjunction. And as the passage above quoted reveals, that inference is of a highly theoretical nature motivated, it would seem, by nothing more that an assumption that wherever there is an exception to a constant conjunction it is because there is some other constant conjunction at work, of which we are ignorant. Having made that assumption, Hume then immediately goes back to his usual claim that the idea of cause and effect arise from «the experience and the observation or their constant union» (1739: 405). We urge that a true consideration of the situation shows that *constant union* is not something that confronts our experience of causation. The union, we argue, is always less than constant and is instead of the *inferior* degrees. Where it is not inferior, we argue the union is not causal at all but rather something else such as classification or identity. The assumption that

[23] We believe that Hume's condition of temporal priority was also a mistake. We do not think that causes precede their effects but that they are simultaneous with them. We have not the space to discuss this claim in detail, however.

there is always a concealed constant union at work in causation therefore looks under-motivated.

§11. Conclusion

We have argued that when *C* causes *E*, it does so without *C* necessitating *E*. That *E* is necessitated, on the contrary, tells us that *E* was not caused as causation would always admit of exceptions. If determinism is true, and a certain event is determined necessarily to be the case, we argue further that it is not causation that does the determining work.

While it can be admitted that threshold and accumulative accounts of causation can be given in other terms, we also think that they show that a cause should best be thought of as a tendency or disposition towards a certain effect. When we truly make a general causal claim that *A* causes *B*, such as that smoking causes cancer, or a token causal claim such as that the striking of one billiard ball with another caused it to move, this cannot mean anything modally stronger than that the one thing disposes or was disposed towards another. Any such causation is consistent with prevention of its effect. If we are to admit the dispositional character of causation, we think this a compelling reason why an ontology with powers —real dispositions— as its bedrock looks promising. It has been shown also in this paper that probabilistic causation has to be understood dispositionally as it seems that the only accurate conceptualisation is one in which there is a tendency towards a certain distribution, rather than the necessity of one or of unconstrained contingency.

We hope to have shown in this paper that causal production is not the same as causal necessitation. This claim should be no threat to our pre-existing causal thinking. All that has been advanced should be consistent with common sense. The idea that causes dispose towards their effects is natural and makes sense of certain phenomena that by other theories will be philosophically problematic. We have shown that the possibility of preventions and exceptions is not something that has to be explained away but something that should be accepted as essential to the nature of causation. A pay-off is that we are able to distinguish our causal claims from claims that are often articulated in the same way, classifications and identity statements. Causal claims relate differently to induction, exception and necessity than do these other claims. We have also shown how causation by absence can be explained by a dispositional theory. We have argued, however, that standard two-valued modal logic is inadequate to articulate the modality involved in causal claims. There is, nevertheless, the

possibility of a richer modal logic along the lines of system P, introduced in §8.[24]
*

[24] Earlier versions of this paper were presented at the *Metaphysics of Science* workshop in Münster, Germany, the *Powers, Causation & Laws* conference at Durham University, the Nottingham dispositions group, the University of Köln, the University of Athens, Bogazici University, the *Powers, Dispositions and Singular Causation* conference in Buffalo and the University of Warsaw. We thank all who gave comments. This research was conducted with the financial support of the Arts and Humanities Research Council-funded Metaphysics of Science project and the Norwegian Council for Research-funded Dispositions and Causation project. We also thank Markus Schrenk and Matthew Tugby for helpful support and criticism.

[*] This paper dates from 2008 and was the first that was co-written by Mumford and Anjum. It contains many of the ideas that they have developed in their subsequent work. It is published here for the first time.

References

1) Armstrong, D. M. (1978). *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.

2) Armstrong, D. M. (1989). *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

3) Armstrong, D. M. (2004). *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press.

4) Anscombe, G. E. M. (1971). «Causality and determination». In: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1981: 133-47

5) Bhaskar, R. (1975). *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books Limited.

6) Burks, A. W. (1951). «The Logic of Causal Propositions». *Mind*, 60: 363-82.

7) Burks, A. W. (1955). «Dispositional Statements». *Philosophy of Science*, 22: 175-93.

8) Cartwright, N. (1989). *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford: Oxford University Press.

9) Cartwright, N. (1999). *The Dappled World*. Cambridge: Cambridge University Press.

10) Dowe, P. (2001). «A Counterfactual Theory of Prevention and "Causation" by Omission». *Australasian Journal of Philosophy*, 79: 216-26.

11) Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

12) Frege, G. (1879). *Begriffsschrift*. In: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach and M. Black (eds), Totowa, NJ: Barnes and Noble: 1-20.

13) Harré, R. and Madden, E. H. (1975). *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*. Oxford: Blackwell.

14) Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge edn, Oxford: Clarendon Press, 1888.

15) Hume, D. (1740). «Abstract of a Treatise of Human Nature». In: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, P. Millican (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2007: 133-45.

16) Hume, (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. P. Millican (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2007.

17) Kant, I. (1781). *Critique of Pure Reason*. N. Kemp Smith trans. London: MacMillan, 1929.

18) Lewis, D. (1973). «Causation». In: *Philosophical Papers* II, Oxford: Oxford University Press: 159-213.

19) Lewis, D. (2004). «Void and Object». In: Collins, Hall and Paul (eds.), *Causation and Counterfactuals*, Cambridge, MA: MIT Press, 2004: 277-90.

20) Lipton, P. (1999). «All Else Being Equal». *Philosophy*, 74: 155-68.

21) Martin, C. B. (1994). «Dispositions and Conditionals». *The Philosophical Quarterly*, 44: 1-8.

22) Martin, C. B. (2008). *The Mind in Nature*. Oxford: Oxford University Press.

23) Mellor, D. H. (1971). *The Matter of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.

24) Mellor, D. H. (1988). «On Raising the Chances of Effects». In: *Matters of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991: 225-34.

25) Mellor, D. H. (1995). *The Facts of Causation*. London: Routledge.

26) Mill, J. S. (1843). *A System of Logic*. London: Parker.

27) Molnar, G. (2003). *Powers: A Study in Metaphysics*. S. Mumford (ed.), Oxford: Oxford University Press.

28) Mumford, S. (2004). *Laws in Nature*. Abingdon: Routledge.

29) Mumford, S. (2009). «Passing Powers Around». *The Monist*, 92: 94-111.

30) Newton, I (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. A. Motte trans. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 1792, revised by F. Cajori, Cambridge: Cambridge University Press.

31) Schaffer, J. (2004). «Causes Need Not be Physically Connected to Their Effects: the Case for negative Causation«. In: Hitchcock (ed.) *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell: 197-216.

32) Schrenk, M. (2008). «Hic Rhodos, hic Salta. From Reductionist Semantics to a Realist Ontology of Forceful Dispositions». In: G. Damschen, R. Schnepf, K. Stueber (eds.) *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*, Berlin: De Gruyter.

33) Sosa, E. (1980). «Varieties of Causation». In: E. Sosa and M. Tooley (eds), *Causation*, Oxford: Oxford University Press: 234-42.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Rani Lill Anjum es Investigadora en la Norwegian University of Life Sciences. Doctora en Filosofía [*Doctor Artium* ≈ PhD] por la University of Tromsø. Dirección Postal: UMB School of Economics and Business, Norwegian University of Life Sciences, P.0. Box 5003, N-1432 Aas, Norway. Email: rani.anjum@nmbu.no.

Stephen Mumford es Profesor de Metafísica en The University of Nottingham, y Profesor II en la Norwegian University of Life Sciences. Doctor en Filosofía [PhD] por la University of Leeds. Dirección Postal: Department of Philosophy, University of Nottingham, University Park, Nottingham, NG7 2RD, UK. Email: stephen.mumford@nottingham.ac.uk.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Mumford, Stephen & Anjum, Rani Lill. «Powers as Causal Truthmakers». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 5–50. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 33-48

Music and Morality

Música y Moral

ROGER SCRUTON

Recibido: *16-Enero-2014* | Aceptado: *19-Marzo-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

El presente ensayo hace una reflexión sobre la relación entre la música y la moral, y en particular, ofrece una respuesta filosófica a dos cuestiones importantes: ¿Puede atribuirse un carácter moral concreto a la música?, y, de ser así, ¿cómo afecta este carácter moral musical al sentido moral de las personas que escuchan esa música? Estas preguntas llevan a una reflexión final sobre los límites de la interpretación crítica de la obra musical.

Música · Lenguaje musical · Carácter moral · Virtudes y vicios · Interpretación · Analogía · Metáfora · Teoría musical · Adorno · Elgar.

This essay reflects on the relationship between music and morality, and in particular, provides a philosophical answer to two important questions: Can moral character be specifically attributed to music?, and, if so, how does this moral musical character affect on the moral sense of the people who listen to this music? These questions lead to a final reflection on the limits of critical interpretation of the musical work.

Music · Musical language · Moral carácter · Virtues and vices · Interpretation · Analogy · Metaphor · Music Theory · Adorno · Elgar.

R. Scruton (✉)
University of Oxford, UK
email: rogerscruton@mac.com

ARTÍCULO

Music and Morality

ROGER SCRUTON

«THE WAYS OF POETRY AND MUSIC ARE NOT CHANGED anywhere without change in the most important laws of the city». So wrote Plato in the *Republic* (4.424c). And Plato is famous for having given what is perhaps the first theory of character in music, proposing to allow some modes and to forbid others according to the character which can be heard in them. Plato deployed the concept of *mimesis*, or imitation, to explain why bad character in music encourages bad character in its lovers. The context suggests that he had singing, dancing and marching in mind, rather than the silent listening that we know from the concert hall. But, however we fill out the details, there is no doubt that music, for Plato, was something that could be judged in the same moral terms that we judge one another, and that the terms in question denoted virtues and vices, like nobility, dignity, temperance and chastity on the one hand, and sensuality, belligerence and indiscipline on the other.

The targets of Plato's argument were not individual works of music or specific performances, but *modes*. We don't exactly know how the Greek modes were arranged; they conventionally identified *styles*, instruments and melodic and rhythmical devices, as well as the notes of the scale. Without going into the matter we can venture to suggest that Plato was discriminating between recognizable musical idioms, as we might discriminate jazz from rock, and both from classical. And his concern was not so very different from that of a modern person worrying about the moral character, and moral effect, of Death Metal, say, or musical kitsch of the Andrew Lloyd Webber kind. Should our children be listening to this stuff? is the question in the mind of modern adults, just as «should the city permit this stuff?» was the question in the mind of Plato. Of course, we have long since given up on the idea that you can forbid certain kinds of music by law. But three important questions remain: whether musical styles and idioms have a moral character, whether individual works have such a character, over and above that of the idiom in which they are composed, and finally whether the character of an idiom, or a work, rubs off, in some way on its devotees. And even if we don't forbid musical idioms by law, we should

remember that our laws are made by people who have musical tastes; and Plato may be right, even in relation to a modern democracy, that changes in musical culture go hand in hand with changes in the laws. It is not implausible to suggest that a Parliament of Mozart lovers, all of whom play in string quartets, is likely to pass different laws from a Parliament of pop fans, none of whom has mastered an instrument. Actually the pop culture hit Parliament in a big way with Tony Blair and his cronies, and I am tempted to draw a lesson from this example.

These questions are complicated for us by the fact that music is now appreciated in many different ways: people dance to music; they work and converse over a background of music; they perform music; and they listen to music. People happily dance to music that they cannot bear to listen to –a fairly normal experience these days. You can talk over Mozart, but not over Schoenberg; you can work to Chopin, but not to Wagner. And it is sometimes argued that the melodic and rhythmic contour of pop music both fits it for being overheard, rather than listened to, and also encourages a *need* for pop in the background. Some psychologists wonder whether this need follows the pattern of addictions; and more philosophical critics, like Adorno raise questions of a deep kind as to whether listening has not changed entirely with the development of the short-range melodies and clustered harmonic progressions that are typical of songs in the jazz tradition.

It is worth reflecting a little on the impetus behind Adorno's critique. We must surely recognize that there is a great difference between a musical culture based in serious listening to extended movements of highly intricate musical thought, and a musical culture based in hearing quickly exhausted and largely predictable melodies, which occur in the background, supported by mechanical rhythms and off-the-shelf harmonies, and which quickly exhaust their sparse musical potential. The transition from the one culture to the other does not represent a transition in the realm of music only. Vast social and even political changes can be read into this transition, and Adorno was surely right to notice this.

This is one of those aspects of music that we don't find surprising until we think about. From the dance of the Israelites around the golden calf, to the orgies of Hip-Hop, the musical distractions of ordinary people have called down the maledictions of their priestly guardians. The priests have throughout history tried not merely to control what is sung and played in the temple, but to confine and if necessary forbid the revels that take place outside. We no longer

think we can do this by law. But we are still deeply concerned by changes in musical practice, in just the way that Moses was, when he descended from the mountain and cast the tablets of the law to the ground on seeing the idolatry of the masses. This was perhaps the first recorded protest against «mass culture». Adorno is a latter-day Moses, and his hero Arnold Schoenberg tried to set the episode from the Old Testament to music, as an illustration of the way in which we must never sacrifice difficult truth to easy communication. In the contrast between Moses and Aaron in Schoenberg's unfinished opera we see dramatised the clash of cultures that preoccupied Adorno. There is a culture of long-term thought and abstract conception, represented by Moses; and a culture of short-term pleasure and easy communication, represented by Aaron. Schoenberg's treatment of this theme reminds us that many of the worries expressed, down the ages, concerning the depravities of popular musical culture reflect the fear of idolatry –of false gods, false worship and false emotions. And if you want to know why people still feel this way, then all you have to do is to watch the video and listen to the music of «Bleed» by the Swedish death-metal group Meshuggah.

Adorno's reputation did not suffer from his attack on popular culture –and this at first seems strange, given the fate of anyone who attacks popular culture today, who will be dismissed as an elitist, out of touch, nostalgically attached to a vanished past, and so on: I don't need to remind you of the normal response of the offended psyche to the sudden encounter with judgement. Adorno was able to criticize mass culture with impunity because he was a Marxist, and used the Marxist categories, in his own eccentric way, in order to package essentially reactionary thoughts in a progressive idiom. The musicological establishment was taken in by this, and thought that Adorno was pointing *forward* and not backward in his criticisms of the Hollywood scene. As a result you will find Adorno singled out as the most important philosopher of music in the 20th century, by people who also believe that the tradition of American popular music is a serious topic of study, and one that contains some kind of liberating message for us all. Adorno's actual criticism of the jazz tradition was designed to support the opposite judgement. He wanted to show that the freedoms seemingly enjoyed by the American people are illusory freedoms, and that the underlying cultural reality is one of enslavement –enslavement to the fetishes of the market and the consumer culture, which by placing appetite above long-term values lead to the loss of rational autonomy. Popular music was not, for Adorno, something that Americans had been liberated *to,* but something which they must be liberated *from.*

We are clearly in deep water here; and we are not going to save ourselves simply by taking the kind of non-judgemental approach that is so often promoted by courses in music appreciation. In this area to be non-judgemental is already to make a kind of judgement: it is to suggest that it really doesn't matter what you listen to or dance to, and that there is no moral distinction between the various listening habits that have emerged in the age of mechanical reproduction. That is a morally charged position, and one that flies in the face of common sense. To suggest that people who live with a rhythmic pulse as a constant background to their thoughts and movements are living *in the same way*, with the same kind of attention and the same pattern of challenges and rewards, as others who know music only from sitting down to listen to it, clearing their minds, meanwhile, of all other thoughts –such a suggestion is wildly implausible.

Put laconically, the difference between those two ways of responding to music is the difference between preventing silence, and letting silence speak. Music in the listening culture is a voice that arises from silence, and which uses silence as a painter uses the canvas: silence is the prima materia from which the work is composed, and the most eloquent parts of the classical sonata movement are often the parts when nothing can be heard. That is seldom true of pop music today. Moreover the difference here is surely the kind of thing that is morally relevant –like the difference between temperance and intemperance in eating habits or in sex. It seems to me therefore that we have to face the three questions that I mentioned head-on: whether musical styles and idioms have a moral character, whether individual works have such a character, over and above that of the idiom in which they are composed, and finally whether the character of an idiom, or a work, rubs off, in some way on its devotees. Those are questions that have the greatest bearing on modern life, and how to manage it. And they are questions that are, in the first instance, philosophical.

First, then, the question whether musical idioms can exhibit moral virtues and moral vices. Well, it is obvious that we *describe* musical idioms in this way, and it is worth reminding ourselves of some familiar examples. The idiom of the Gregorian chant is almost universally acknowledged to be spiritual and uplifting. The style of Bach's keyboard works is scholarly and dignified. The classical idiom of Haydn and Mozart is courtly, well-mannered and correct. The idiom of Beethoven is passionate and defiant. New Orleans Jazz is lively, invigorating, innocent. By contrast Death Metal is oppressive, dark, morbid. Indie music is complacent and self-satisfied; the American songbook is sentimental and nostalgic. There are whimsical idioms, aggressive idioms, and

idioms that strike us as self-indulgent, self-pitying or narcissistic.

All that is familiar. But it doesn't get us very far. For all those descriptions are figurative: they involve applying to musical idioms terms whose sense is fixed by their application to human characters. There is no *a priori* way of fixing what these terms mean when they are attached to music. A parallel example might help us to see this. We use metaphors of character, and even of virtue and vice, in describing trees and species of tree. The oak is noble and dependable, the ash familial and domestic. The pine is dark and brooding, the willow feminine, the cypress melancholy, the maple good-humoured; and so on. Nobody thinks that those descriptions convey very much. And even if they convey something, it has no bearing on the moral status of the trees or their real relation to people. The virtues and vices of trees don't rub off on the people who live in their shadow. You don't get noble people living under oaks, and light-hearted people under maples. These descriptions are part of an elaborate game we play, not very different from that suggested by Wittgenstein, in asking us to decide whether Wednesday is fat or lean, or that suggested by Gombrich, in asking us to sort everything in the world according to whether it is «pong» or «ping». It is second nature for human beings to extend language in this way, sometimes guided by an impression of similarity, sometimes guided by their own responses, sometimes just playing around. But whether it has any foundation in the thing described, or a further foundation in the life of the person so describing it, are questions that cannot be settled just by looking at the language.

This doesn't mean that those descriptions of the character of musical idioms are meaningless, or that they are unimportant. But it does mean that we cannot use them to say anything about the moral significance of music. We can understand this easily enough by reflecting on another context in which we use this language –when describing the appearance of people. I may say that Jim has a severe and censorious appearance. But that says nothing about Jim's character: he may be mild and accommodating, for all I know. Appearances can deceive. In the case of music we have *only* appearances to go by. When it comes to music, there is no reality behind the appearance, otherwise Mark Twain might have been right to describe the music of Wagner as «better than it sounds».

The same difficulty attaches to the second of our questions: whether individual works of music have a moral character, over and above that of the idiom in which they are composed. Again, there is no hesitation to use virtue and vice words of individual works of music. Bach's *Art of Fugue* radiates

authority, wisdom, profundity. Beethoven's Leonora no. 3 is noble and life-affirming; Schubert's G major Quartet is anguished, dignified and tender in the face of suffering. The last movement of Tchaikovsky's sixth is mournful and unsmiling. So it could go on, through all the well-known virtues and vices of mankind. Of course, there are some virtue words, and some vice words, that never seem to be called upon, when describing music. «Just», for example, «cowardly», «unwise», «discreet», «reliable». Even with such words, however, a game could easily develop, of sorting works of music by means of them. Among just works should we not count the overture to *The Mastersingers*, and Brahms's *Academic Festival Overture* –works that attempt to do justice to forms of human life and all that they contain?

Here I want to register a protest against a familiar move in the philosophy of music, and especially in theories of expression. This move tries to ground metaphor in analogy. It goes something like this: we begin from the question what does it mean to describe a piece of music as sad, noble, etc? (Notice that emotion terms and virtue terms tend to be treated together, since they both involve the spontaneous transfer of language from the mental to the musical context.) We respond with a suggestion: we mean that the music is *like* a sad or noble person. In what way like? Here I refer you to some of Kivy's writings on the subject, which tell us that sad music shares the dynamic properties of sad people, it is slow-moving, drooping, ponderous and so on. And noble music is up-standing, fully presented, with straightforward gestures and clear, honest cadences. Then I want to protest, wait a moment, you haven't advanced us one bit: you said that sad music shares properties with sad people; and then you proved this by describing those properties in two ways –using literal language of people, and figurative language of the music. Music doesn't *literally* move slowly, droop or ponder. The analogy turns out not to be an analogy at all, but a way of replacing one metaphor with another. I still have the question, what do these metaphors *mean*, and what do they tell me about the thing to which they are applied? And there is a strong tradition of argument, beginning with Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, and taking in myself and others –including the illustrious Donald Davidson– which says that you don't explain the meaning of a metaphor by looking at the metaphorical use, but by looking at the literal use. The thing that needs explaining is not the *meaning* of the word «sad», «noble» or whatever, but the purpose of using just that word in just this context. And whatever the purpose, it is not that of describing or picking out analogies.

But suppose these analogies exist. Suppose you can give sense to an emotion

term or virtue word when used of music, by pointing to similarities between the work of music and the mental state or disposition referred to by the literal usage. Would this show that the term identifies something aesthetically interesting and morally relevant in the thing to which it applies? My answer is no. Everything resembles everything else, and most resemblances are insignificant; what makes resemblance interesting is the context that puts it to a use. You may have a striking resemblance to Elvis Presley. But, because you can't sing, can't move in a sexy way, can't do anything to put your resemblance on display, it remains insignificant. We notice many resemblances in music. The opening theme of Beethoven's Op. 18 no 1 is like someone signing a cheque: boldly putting down the hand, and then lapsing into a squiggle. But that resemblance (supposing we allow it) has nothing to do with the music or what it means. Naturally, therefore, we need to distinguish accidental from significant resemblances: and that is precisely what we cannot do, if the only ground for the use of mental predicates to describe music is the kind of analogy pointed to by Kivy.

Here I think we can begin to distinguish the first two of our questions: that concerning musical idioms and that concerning musical works. Virtue and vice terms used of musical idioms can, in a way, be taken for granted, as posing no particular problems from the point of view of aesthetics. Like the description of tree species as noble or dignified, the description of an idiom as joyful or aggressive has no particular moral significance. The case parallels that of architecture in the classical tradition. The Ionic order was considered masculine but adolescent, the Doric order manly, the Corinthian feminine. And particular styles of ornamentation have been graced with similar epithets down the centuries. But nobody thinks that very much hangs on this, or that these epithets are a clue to the meaning of any particular building, or even to the beauty in general of a particular style. This kind of figurative language comes naturally to us: it is part of our way of being at home in the world, that we bring new objects under old categories, and extend our predicates to meet the need. The language of the virtues begins to bite only when we apply it to the individual work.

Here is an example. Youthful grace and serenity adhere to the Ionic Order in Greek architecture, much as joy and innocence adhere to New Orleans jazz. That, for us, is the character of the Ionic Order, which possesses this character in something like the way the oak possesses nobility and the weeping willow grief. The use of the word seems apposite, without, however, committing us to any judgement. There are good and bad Ionic buildings, just as there are good

and bad works of New Orleans jazz and first rate and third rate oak trees. When Cockerell in his amazing designs for the Ashmolean Museum in Oxford used the Greek Ionic Order, however, he produced one of the great works of architecture of the classical revival, and one in which youthful grace and serenity are both exhibited. But now the description begins to mean something. I cannot say «Look, there is youthful grace and serenity», and then add, «but of course, it is a piece of architectural rubbish, mere pastiche», not without feeling a tension, if not a contradiction, between those two pronouncements. The first has said something about the meaning of Cockerell's building, something that justifies the attention we might pay to it. Cockerell meant us to notice this youthful grace; it represented, for him, an idea of education and its transforming effect on the young mind. The youthful grace of the building, as vivid today as it was when first it was built 180 years ago, is part of what it *means*. And the serenity, amplified by the ingenious mixture of the honey-coloured Oxford stone and the white Portland marble, is also telling us something. We stand before this building as we might before a serene young person, on whose clear brow the light of learning has dawned. Oxford is proud of this building, because the building is proud of Oxford.

Now there I have started to use the figurative language in another way, a way that indicates why this building matters and what it means. I am committed, by my description, to a judgement. It is a way of saying *look at this, because…* Let us go back to music for a moment. When Plato banished the myxolydian mode from his ideal Republic it was in terms similar to those that might be used of an architectural style, or a species of tree. No gloomy pine trees on our campus; none of that aggressive Bauhaus fenestration. These are, if you like, aesthetic judgements; but they leave entirely open the rejoinder that a pine tree just here, a jaunty pilotis with a glass wrapped corner just there would help us along. Plato has failed to persuade precisely because he was talking about modes –idioms, as we might describe them– and not about individual works of music. Of course, he could have been right. Maybe, in a campus forested all over with pine trees students go crazy; maybe a Bauhaus campus would suffer the death from graffiti that it deserves. And maybe when the youth all go to pop concerts and dance to the aulos playing in that excruciating myxolydian mode they all start to go downhill, acquire nasty habits, become sexually promiscuous and contemptuous towards their elders, as Plato feared. It could be. But this is all speculation –by-passing the realm of aesthetic judgement, and not in itself vindicating the view that pine-trees, the Bauhaus style or the myxolydian mode really exemplify the vices conjured by the words that we use to describe them.

What I mean can be put more simply. The use of the language of virtue and vice to describe musical idioms is simply a special case of a much wider phenomenon, which has aesthetic and non-aesthetic instances. It does not, in itself, say anything about the moral impact or meaning of music. It is a wheel that turns without turning anything else in the mechanism, to use Wittgenstein's image.

When it comes to using these moral terms of individual works, however, we are in a different realm, not only in music, but in architecture too. The nobility of Elgar's Second Symphony is there to be heard: it stands before us from the very first bar, and in following the music you are also participating in the unfolding of this virtue. You are in the *presence* of something –the very thing that your words describe when you describe this music as noble. Although the word «noble» is here used figuratively, you can very quickly understand that it is being used to describe something *in the music*, something that must be understood by the one who listens properly to it. This music does not merely remind us of the old virtues of imperial Britain: it *exemplifies* them. And that is part of what we appreciate in listening to it, and part of what we react against, should those old virtues seem tainted in our eyes and not truly virtues. The question then becomes: how can you hear such a thing in music?

The question might make us think of figurative paintings. I look at Constable's picture of Salisbury Cathedral, and I describe the Cathedral. If someone asks, how can you see such a thing in a 2 foot square piece of canvas?, then we know how to answer. A cathedral is something we see: and that which we see we can also see *in* a picture. Hence there is nothing special about a cathedral that forbids us from seeing it in a picture. Going back to music, however, we encounter a difficulty. Nobility is not something that we hear: it is not an *audibilium*. A virtue of this kind consists in a disposition to behave, to understand, to relate to others. It is displayed over time, by a person's conscious and self-sacrificing behaviour. You don't put your ear to a person's heart, and listen for the nobility. And yet you hear nobility in music. So how is that possible?

As I remarked, we are not talking of analogies or similarities here. We are not saying that the music is similar, in this or that respect, to a noble person, even if it is. Similarity is significant only if something is *made* of it –as in figurative painting. Nothing is made of the similarities, such as they are, between noble people and the great first subject of the first movement of Elgar's 2nd Symphony. But much is made of that first subject. A tremendous process of musical

development is launched by it, and it is through this musical process that the nobility comes across.

I think we will come closer to answering our second question if we move on to the third. How does the nobility in Elgar's music *rub off on* the listener? Remember Plato's worry about the pop music of his day –that it damages the character of those who dance to it. It isn't difficult to see how such a thing might be true. After all, dancing is something you do. It involves relating to your own body, and to the bodies of others, in a conscious manner. Ways of dancing are bound to have an impact on such things as sexual display, courtship and erotic gestures. Ways of marching likewise –think of the goose-step, for example. Dancing affects the *embodiment* of the dancer, and embodiment can have virtuous and vicious forms. Thus, there is a whole spectrum of conduct, from modesty to lewdness, in the matter of sexual presentation. Modesty has traditionally been regarded as a virtue, and lewdness as a vice. For our ancestors these were, indeed, paradigms of virtue and vice. And it is very clear that these traits of character are displayed in dancing. Plato's thought was, that if you display lewdness in the dances that you most enjoy, then you are that much nearer to acquiring the habit –the vice, so cheerfully celebrated on some of your favourite Greek jars. I don't see any reason to doubt that.

Now dancing is not just moving, nor is it moving in response to a sound, a beat or whatever. Animals can do that, and you can train horses and elephants to move in time to a beat in the circus arena, with an effect that looks like dancing. But they are not dancing. To dance is to *move with* something, conscious that this is what you are doing. You move with the music, and also (in old fashioned dances) with your partner. This «moving with» is something that animals cannot do, since it involves the deliberate imitation of life radiating from another source than your own body. That in turn demands a conception of self and other, and of the relation between them –a conception which, I would argue, is unavailable outside the context provided by language use and first-person awareness. To say this is not to deny the very remarkable *coordination* that can exist between non-human animals. The ability of flocks of birds and shoals of fish to change direction suddenly, each bird or fish responding instantly to the smallest impulse from its neighbour, and the whole moving as though a single organism guided by a single will –this is something that moves us to astonishment and wonder. And it is here that the neuroscientists step in with talk of mirror neurons, postulating a mechanism that according to some of them (Ramachandran, for instance) is the root of self-consciousness in people. That, however, is nonsense: there is no I-You intentionality that links the fish to

its neighbour in the shoal, and no bird has felt that strange fascination with another's self-sufficient movement that Shakespeare conveys:

> When you do dance I wish you
> A wave of the sea, that you might ever do
> Nothing but that… (*Winter's Tale*, IV, iv.)

You dance with music, and that means understanding the music as the source of the movement that is also flowing through you. Since the movement in you is a movement of life, in which your position at one moment propels you to your position at the next, so do you understand the music. You are moving in sympathy with another source of life. Yet the thing you are dancing with is not alive, even if it is produced by someone alive –an increasingly rare event in itself. The life in the music is there *by virtue of* the fact that you can dance with it. The ultimate source of the life is you, the dancer. The life in the music is an *imagined* life, and the dance is your way of imagining it.

And here is one thing that might be said in answer to our third question. The moral quality of a work of music rubs off on the one who dances to it, to the extent that he moves in sympathy to that feature of the music. I don't say that the dancer *acquires* the virtue or vice in question. But he or she learns to sympathize with it. The process is really not so different from that which occurs in the theatre or when reading a novel. You come to sympathize with a character and moral qualities are the usual target of this sympathy –not necessarily, of course. Misfortune might awaken sympathy without any judgement of character; but misfortunes suffered by villains don't on the whole elicit our sympathy. Few people have difficulty in understanding how virtue and vice can be portrayed in literature, and how the portrait might educate our sympathies, and in doing so bring about some small moral improvement.

Now, of course, we are sorely tempted beings, and our moral knowledge is often eclipsed in the moment of temptation. Whatever we learn through sympathy is likely to have only a marginal influence on our behaviour. But, as Hume pointed out, our sympathies tend to coincide and reinforce each other, while our selfish desires conflict and therefore cancel each other out. Hence whatever rubs off on us through sympathy towards a work of art or the people represented in it is of immense importance, and fully entitles us to make a moral judgement. A work of music that moves through its nobility is one that is

encouraging sympathy towards that virtue, and as this sympathy accumulates so does the work improve the moral temper of humanity, as surely Mozart did through his operas and Beethoven through his symphonies. And this is the kind of effect that Plato had in mind, when he argued against the corybants.

Now not all dancing is a response to the *moral* qualities of the music. Many people have danced to the Rolling Stones or Bruce Springsteen without directing their attention either to the aggression of the one or the sentimentality of the other. Aggression and sentimentality are vices, but they are not necessarily what you dance with, when you dance with aggressive or sentimental music. You can compartmentalise, and if you don't do so these days, you will find it very hard to dance, unless you are lucky enough to have mastered Salsa, Scottish Country Dancing, American Barn Dancing or some similar pre-lapsarian amusement. Such compartmentalisation is harder when listening, however, and it is when listening that the moral qualities of a piece of music come vividly to the fore.

This brings me to the crux. What is the relation of listening to dancing? You don't listen *with* a piece of music; you listen *to* it. But the «withness» of the dance is reproduced in listening. In some way you move *with* the music as you listen to it, and this movement is, or involves, a movement of sympathy. Making sense of that statement is, it seems to me, the hardest task in musical aesthetics, and I want to make a few suggestions, which I will simply list for your consideration.

1.— Although you move with the music in some way, the movement in the music is purely imaginary. All animals hear sounds in sequences, and group them in perception. This grouping forms part of what the psychologist S.A. Gelfland has called «auditory scene analysis», and is the auditory equivalent of *Gestalt* perception in the visual sphere. In listening to music, however, another kind of grouping occurs –one that requires an act of imagination. In hearing music we don't hear sequences of sounds only: we hear movement in and through those sounds. We group sounds in terms of this movement that we hear in them. Melodies begin, move on, conclude; rhythms propel the music forward, harmonies create tensions and resolutions which infect the melodic line. Everything is in motion –but it is a figurative motion, that corresponds to nothing real in the world of sound.

2.— You can move with an imaginary movement, just as you can be moved by a fictional character. Your sympathies go out to Emma or David Copperfield in just the way they would go out to someone real. In dancing our sympathies go out to the life imagined in the music. And in listening something similar happens.

3.— Listening is not the same as dancing: but it is more like dancing than it is like hearing. Many people hear music without listening to it. Listening involves attention –but attention to the imagined movement. The recording engineer listens intently to the sounds that he is recording; but he might be tone deaf, and entirely baffled by the suggestion that there is more to these sounds than their purely acoustical properties. The person who listens to music is listening to the imaginary movement, following it, and being led by it in something like the way a dancer is led by the music he or she is dancing to.

4.— So there is a way in which the nobility of Elgar's music rubs off on the listener: through sympathy with the character that the listener hears in, and moves with, in the music. The nobility attributed to the music is not like that attributed to oak trees: it is heard in the individual piece, as presented in and through it. Listening is in some deep way like being in the presence of, and in communication with, a noble person. The similarities here are not between the shape of the music and the shape of a character. They are similarities between two experiences –it is as though we were confronting a noble person, his acts, inspiration and honest manner. We sense the open, responsible way in which he ventures forth on his musical journey: and as the music unfolds his character is in some way put to the test by it.

5.— That last feature is the important one, since it helps us to overcome the objection that I levelled at Kivy earlier. It helps us to say when resemblances are not just accidental, but part of what the music means, part of its character for us, and what it is presenting to us. The nobility is being presented *through* the musical line, and understanding that line is an integral part of understanding the character. It is not that the music is telling a story. Elgar's symphony is as «absolute» a piece of music as any symphony by Brahms. But we are being invited, all the same, into a kind

> of musical journey, and we go side by side into that journey with a companion –which is the music itself.

Seeing it in that way we can see how we can make the most radical and far-reaching judgements of character in music. Many people react to the nobility in Elgar with a measure of distaste. This is imperial music, they say: this bold, honest, open melody also has a belligerent and self-consciously superior character, knocking lesser things down as it marches along. And when, in the second subject, you hear another mood, one of tenderness and longing, this too has something imperial to it, as though it were «home thoughts from abroad», nostalgia for the place that distinguishes me and makes all these adventures outwards worthwhile. And when from time to time the music gets lost in those whispering passages, so strangely bleak and directionless, don't we feel the presence of *doubts*, the very same doubts that rotted the imperial project from within, and which led to its ultimate collapse?

I don't say that is how you *should* hear the Elgar. But you *can* hear it in that way, and it shows how deeply character and our reaction to character are revealed and developed in music –even the most abstract music. As with human character, the moral significance of a piece of music can be undermined by the revealing narcissistic gesture –the gesture that tells you that all this emotionality is not about the other, but about the self. That, surely, is what you so often feel in Skryabin –for instance, in the late piano sonatas, with their perfumed harmonies, and airy, look-at-me melodic lines, in which the tenderness is so evidently «fixed». Someone might wonder about the Elgar in this connection: the constant recourse to the lilting 2 + 1 rhythm, or the equally mesmeric rhythm (3+1)(2+1+1)(2+2) of the last movement: the music might seem stuck in a groove in the same way that certain characters are –unable to revise its fundamental outlook on the world, hence more interested in self than other when it comes to the crisis. Yet it also confesses to crisis, in the many whispered passages where the forward movement is arrested, and in the tender, vulnerable seeming second subject. The character displayed in this first movement is clearly a complex one, with moments of bluster, behind which we sense a vulnerable and domestic affection.

Of course, that raises the question of how much of this is «read into» the piece by the listener, and how we distinguish that which is read in, from that which is «really» there. I shall conclude with a couple of suggestions. The first is that attributing character to a piece of music is a form of interpretation, and the

test of an interpretation lies in performance and reception. If my description of the moral character of the Elgar gives no hints as to how the piece might be performed, and no hints as to how it might be approached when listened to, then it is vacuous as an account of the piece's meaning. In some way the interpretation must translate into a way of playing, and a way of hearing. And surely we are well used to distinguishing performances in this way –criticising a conductor for *missing* the character of a piece, or misrepresenting it, or spoiling it.

The second suggestion is that an interpretation must be *anchored* in the score. That is to say, it should not be reducible to a vague characterisation of the whole piece –comparable to the description of the oak as a noble tree. It should *track the notes*, help the performer and the audience to understand just how one episode follows on another, why this note here, this harmony there. That is the truly difficult task of criticism. It is not enough simply to invent some fanciful story that happens to coincide with the musical movement. There is a test of correctness for criticism of this kind, and that test is the ear of the beholder. It must be that the alert listener or performer, on grasping what the critic is saying, responds with a *changed experience* –yes, that is how it should be played/heard, should be the thought. This does not mean that interpretation homes in on some single, final judgement –nothing in interpretation is final. It means that there is a test that every interpretation must pass if it is not to be a flight of fancy on the critic's part, and that test is the transformed experience of the listening or performing ear. And from that transformed experience comes the outgoing movement of sympathy towards the virtue that is heard in the music.

The same goes, of course, for criticism of musical vices –of the kind that I briefly voiced in relation to Skryabin, and of the kind that Adorno tried to heap onto American popular music *in toto*. But vice is another story, and maybe it is best to leave it untold.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Ruger Scruton es Profesor Visitante en la Facultad de Filosofía de la University of Oxford y en la Escuela de Estudios Filosóficos, Antropológicos y Cintematográficos de la University of St. Andrews. Doctor en Filosofía [PhD] por la University of Cambridge. Dirección Postal: Drury House, 34-43 Russell Street, London WC2B 5HA, UK. Email: rogerscruton@mac.com.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Scruton, Roger. «Music and Morality». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 33–48. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 51-70

Domingo Gundisalvo y la introducción de la *metafísica* al occidente latino

Dominicus Gundissalinus and the introduction of *metaphysics* into the Latin West

ALEXANDER FIDORA

[TRADUCCIÓN DE KURT WISCHIN]

Recibido: *20-Marzo-2014* | Aceptado: *29-Julio-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

Este escrito se enfoca en la contribución, particularmente importante, de Gundisalvo a la metafísica, que presenta en tres fases: primeramente, una vista general sucinta de la historia de la terminología metafísica relevante desde el periodo de la última Antigüedad hasta la Edad Media, muestra cómo, por primera vez, Gundisalvo interpretó la metafísica como el nombre de una disciplina (y no solamente de un libro); en un segundo paso, el escrito analiza la fundamentación epistemológica específica de la metafísica como una ciencia autónoma, concretamente la ontología, en el capítulo sobre la metafísica en la obra de Gundisalvo *De divisione Philosophiae*, otorgando atención particular a su crítica de la teología (filosófica) del siglo XII, tal como fue desarrollada por la Escuela de Chartres; terceramente, el escrito examina un texto crucial del tratado sobre la división de las ciencias: en él, Gundisalvo incluyó la de otro modo desconocida traducción de un pasaje del *Libro de las Demostraciones* de Avicena, el cual discute el espinoso asunto de la subordinación de las disciplinas filosóficas a la metafísica. Este tema es uno que continuaría recibiendo bastante atención en épocas posteriores, tal como demuestran los ejemplos de Roberto Kilwardby y Juan Duns Escoto, de los que ambos autores pueden ser considerados como continuadores del proyecto metafísico de Gundisalvo.

Epistemología · Ontología · Teología filosófica · División de las Ciencias · Escuela de Chartres · Avicena · Escuela de Toledo.

This paper focuses on Gundissalinus's particularly important contribution to metaphysics which it presents in three steps: firstly, a succinct overview of the history of the relevant metaphysical terminology from the Late Ancient period to the Middle Ages shows how, for the first time, Gundissalinus interpreted metaphysics as the name of a discipline (and not just of a book); in a second step, the paper analyzes the specific epistemological foundation of metaphysics as an autonomous science, namely as ontology, in the chapter on metaphysics in Gundissalinus's De divisione philosophiae, paying particular attention to his criticism of twelfth-century (philosophical) theology as this was developed in the School of Chartres; thirdly, the paper examines a crucial text from the treatise on the division of the sciences: in it, Gundissalinus included an otherwise unknown translation of a passage from Avicenna's Book of Demonstration which discusses the thorny issue of the subordination of the philosophical disciplines to metaphysics. This subject is one which would continue to receive plenty of attention in later times, as the examples of Robert Kilwardby and John Duns Scotus demonstrate, both of which authors may be considered to have continued Gundissalinus's metaphysical project.

Epistemology · Ontology · Philosophical Theology · Division of Sciences · School of Chartres · Avicenna · School of Toledo.

A. Fidora (✉)
Universitat Autònoma de Barcelona, España
email: alexander.fidora@icrea.cat

Domingo Gundisalvo y la introducción de la *metafísica* al occidente latino

ALEXANDER FIDORA

Dos razones explican la suprema importancia de Domingo Gundisalvo (aproximadamente 1110-1190) para la historia de la metafísica en la víspera de la recepción en latín de Aristóteles.

Primeramente, a mediados del siglo XII, el erudito de Toledo tradujo un número de textos claves sobre metafísica del árabe al latín, a saber, *Fons viatae* de Ibn Gabirol, *Summa theoricae philosophiae* de al-Ghazâlî, es decir, su *Maqâsid al-falâsifa*, y sobre todo, el *Liber de philosophia prima sive scientia divinia* de Avicena, el cual forma parte de su *Kitâb al-shifâ'*.

En segundo lugar, Gundisalvo trató problemas metafísicos específicos en sus propias obras, como por ejemplo su tratado *De processione mundi*, el cual contiene una importante relación de principios cosmológicos como respuesta a autores latinos y arábigo-judíos,[1] y su *De unitate et uno*. En este texto breve, que por mucho tiempo fue atribuido a Boecio, Gundisalvo desarrolló su propia solución al problema de forma y materia, siguiendo a Ibn Gabirol.[2]

Es, sin embargo, en su influyente enciclopedia *De divisione philosophiae*[3] que Gundisalvo presenta su discusión más sistemática de la metafísica como ciencia. Aquí enfatiza la diferencia entre el conocimiento teológico y filosófico y luego se ocupa exclusivamente de éste.[4] Autoridades árabes y judías forman el

[1] Hay buenas razones para que *De processione mundi* haya recibido gran cantidad de atención en los años recientes. Una edición crítica y traducción al español fueron publicadas por María Jesús Soto Bruna y Concepción Alonso del Real: Domingo Gundisalvo, *De processione mundi* (Pamplona: EUNSA, 1999), y una traducción al inglés: Domingo Gundisalvo, *The Procession of the World*, trans. John A. Laumakis (Milwaukee: Marquette University Press, 2002).

[2] Existe una edición alemana-latina del texto: Alexander Fidora y Andreas Niederberger, *Vom Einen zum Vielen – Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002), 66–79.

[3] Una edición latina con traducción al alemán puede encontrarse en: Alexander Fidora y Dorothée Werner, *De divisione philosophiae — Über die Einteilung der Philosophie*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, vol. 11 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007). De aquí en adelante: Gundisalvo, *De divisione*.

[4] Gundisalvo, *De divisione*, 54: «Honesta autem scientia alia est divina, alia humana. Divina scientia dicitur, quae Deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur . . . . Humana vero scientia appellatur, quae humanis rationibus

ambiente de fondo también para este texto, a saber, al-Fârâbî, Avicena y al-Ghazâlî, cuyas obras el autor combina con fuentes relevantes de la tradición latina, sobre todo con la filosofía de Boecio. En la historia de la filosofía, *De divisione philosophiae* es un texto que marca un cambio decisivo, en primer lugar porque Gundisalvo introduce en su síntesis una cantidad de nuevas ciencias a la filosofía latina. Estas incluyen la política, por ejemplo, pero sobre todo la metafísica. De esta manera, Gundisalvo era el primer pensador latino que trató la metafísica más como designación de una disciplina que como un texto. Una marca distintiva de su descripción de las ciencias, en particular de la de la metafísica, es cuánta importancia le confiere a la reconciliación de la autonomía de las diferentes ciencias con las conexiones mutuas entre ellas.[5]

Por consiguiente, el siguiente argumento se divide en tres partes: en primer lugar, una exploración de la historia de la terminología relevante mostrará como por vez primera Gundisalvo interpretó la metafísica como designación de una disciplina (1); en una segunda etapa analizaré la fundamentación epistemológica de la metafísica como ciencia autónoma en el capítulo sobre metafísica en *De divisione philosophiae*, poniendo particular énfasis en la crítica que Gundisalvo hace de la teología del siglo XII (2); en tercer lugar, examinaré un texto clave del tratado sobre la división de las ciencias que hasta ahora recibió poca atención: Gundisalvo incluyó una traducción de un pasaje de *Kitâb al-burhân* de Avicena en su tratado que discute el asunto difícil de la subordinación de las ramas de la filosofía bajo la metafísica (3).

I

Según se sabe, Andronico de Rodas introdujo primero el título μετὰ τὰ φυσικά en su edición del *Corpus aristotelicum*, el cual él preparó a mediados del siglo I antes de Cristo. En esta colección el título se refiere a aquellos libros que Aristóteles había asociado con el término 'sabiduría', la primera filosofía o la teología filosófica. Μετὰ τὰ φυσικά señaló de esta manera inicialmente el lugar bibliográfico de una colección de textos que en la edición de Andronico de Rodas siguieron a los libros de la *Física*.

La tradición griega de la antigüedad tardía, que se extiende de Alejandro de Afrodisias a Temistio y Amonio, siguió esta denominación bibliográfica.

adinventa esse probatur, ut omnes artes, quae liberales dicuntur».

[5] Con relación a la teoría de las ciencias de Gundisalvo de acuerdo a la exposición en su *De divisione philosophiae*, véase Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* (Pamplona: EUNSA, 2009).

Adicionalmente, la expresión 'μετὰ τὰ φυσικά' extendió su influencia más allá de la literatura griega. En la cultura latina y también en la *falâsifa árabe,* 'μετὰ τὰ φυσικά' seguía refiriéndose a aquello que sigue a la *Física* en la tradición editorial.[6]

Boecio, por ejemplo, la fuente más autoritativa para la tradición metafísica latina temprana usa la expresión 'μετὰ τὰ φυσικά' cuatro veces: dos veces en su comentario sobre *De interpretatione* y dos veces en su comentario sobre las *Categorías.* En todas las ocasiones Boecio usa la expresión de Andronico de Rodas en su sentido literal, a quien describe, lleno de admiración, como un «juez preciso y cuidadoso, y un coleccionista de los libros de Aristóteles».[7] En lugar de designar una disciplina la expresión funciona como referencia exclusivamente bibliográfica a la colección de los libros metafísicos.[8]

En las ocasiones en las que Boecio habla de la metafísica como ciencia, usa sin embargo consistentemente un término diferente, a saber, 'teología'. Así, en su comentario sobre Porfirio explica que hay tres ciencias teóricas: las ciencias naturales, las matemáticas y una tercera ciencia que se ocupa de la «especulatio dei» y con la «consideratio animi, quam partem Graeci θεολογίαν nominant».[9] Esta última expresión, que aparece en letras griegas en el comentario sobre Porfirio, se reproduce en forma latinizada en los *Opuscula sacra* de Boecio. Así, en la división bien conocida de las ciencias teóricas en el tratado sobre la trinidad, él explica: «tres sint speculativae partes, naturalis ..., mathematica..., theologica».[10]

[6] La siguiente elucidación con relación a la genealogía del término 'metafísica' está en deuda con los trabajos poco conocidos de Isacio Pérez Fernández; véase Isacio Pérez Fernández, «Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición siro-árabe», *Pensamiento* 31 (1975): 245–71; Isacio Pérez Fernández, «Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición latina», *Estudios filosóficos* 24 (1975): 161–222; y el resumen: Isacio Pérez Fernández, «Influjo del árabe en el nacimiento del término latinomedieval metaphysica», en A*ctas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, ed. Salvador Gómez Nogales, 2 vols (Madrid: Editora Nacional, 1979), aquí vol. 2, 1099–1107.

[7] Boecio, *Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΠΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. Carolus Meiser (Lipsiae: Teubner, 1880), 13: «. . . exactum diligentemque Aristotelis librorum et iudicem et repertorem». De aquí en adelante: Boecio, *Commentarii ΠΕΡΙ ΕΠΜΗΝΕΙΑΣ.*

[8] Véase Boecio, *In Categorias Aristotelis*, ed. Jacques-Paul Migne, Patrología Latina, vol. 64 (París: Imprimierie Catholique, 1891), cols. 252 y 262: «Quae vero hic desunt, in libros, qui μετὰ τὰ φυσικά inscribuntur, [Aristoteles] apposuit», y: «De omnibus [praedicamentis] quidem altius subtiliusque in his libris, quos μετὰ τὰ φυσικά vocavit, exquiritur». véase también Boecio, *Commentarii ΠΕΡΙ ΕΠΜΗΝΕΙΑΣ*, 74 y 102: «Et de eo disputat [Aristoteles] in his libris, quos μετὰ τὰ φυσικά inscripsit, quod est opus philosophi primum», y: «Quae autem causa sit ut una sit, ipse [Aristoteles] discere distulit, sed in libris eius operis, quod μετὰ τὰ φυσικά inscribitur, expediet».

[9] Boecio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt, primera ed. (Vindobonae: Tempsky, 1906), 8.

[10] Boecio, *Tractates: The Consolation of Philosophy*, ed. y trad. Hugh Fraser Stewart, Edward Kennard Rand y Stanley Jim Tester (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), 8–9.

Es perfectamente claro, por consiguiente, que Boecio usa la expresión «μετὰ τὰ φυσικά» en un sentido exclusivamente bibliográfico, mientras que emplea para el tema que es propio de los libros metafísicos el concepto aristotélico de teología filosófica. Esta nomenclatura de los *Opuscula sacra* era todavía válida para los filósofos y teólogos latinos en tiempos posteriores hasta la primera traducción de los libros metafísicos de Santiago de Venecia en el siglo XII, y aún más allá de ésta. Los autores de la escuela de Chartres merecen una mención particular en este contexto. Estos contemporáneos de Gundisalvo hicieron estudios detallados de la metafísica como ciencia en sus comentarios sobre Boecio. En estos textos, Thierry de Chartres, Gilberto de Poitiers y Clarembaldo de Arras usaron terminología de Boecio y seguían hablando de manera consistente de *theologica*.[11]

Es sorprendente cuántos paralelos hay entre esta historia de la terminología en la tradición latina y el desarrollo del vocabulario metafísico en el mundo árabe. En éste, los libros metafísicos de Aristóteles se introdujeron mediante traducción mucho antes que en el Occidente latino. Astâth completó una primera traducción en el siglo IX por encargo de al-Kindî. Ishâq ibn Hunayn produjo una segunda traducción aproximadamente un siglo más tarde, probablemente basada en una traducción siriaca que su padre había hecho. Los autores árabes se referían al título de esta obra o bien en una forma transliterada como *matâtâfusîqâ* o en una forma traducida como *mâ ba'd al-tabî'a*, esto es, «aquello que está después de la naturaleza». Esta última expresión aparece en el *Kitâb ihsâ' al-'ulûm* de al-Fârâbî, donde se relaciona explícitamente con el *Kitâb fîmâ ba'd al-tabî'a* de Aristóteles.[12] Al igual que la tradición latina, sin embargo, las formas adaptadas del griego «μετὰ τὰ φυσικά» no se establecieron como término para la ciencia que es el objeto de los libros metafísicos de Aristóteles. La expresión que a través de las obras de al-Kindî, al-Fârâbî y Avicena se estableció para designar este tema es *al-'ilm al'ilâhî*, lo que significa «la ciencia de las cosas divinas» en el sentido de la teología filosófica de Aristóteles, o la *theologica* de los autores latinos. De esta manera, mientras que el *Kitâb ihsâ' al-'ulûm* de al-Fârâbî se refiere al *Kitâb fîmâ ba'd al-tabî'a* de Aristóteles,

[11] Véase Thierry de Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. Nikolaus M. Häring (Toronto: PIMS, 1971), esp. 163 (de aquí en adelante: Thierry de Chartres, *Commentaries on Boethius*); Gilberto de Poitiers, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. Nikolaus M. Häring (Toronto: PIMS, 1966), esp. 80; así como Clarembaldo de Arras, *Life and Works of Clarembald of Arras: A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, ed. Nikolaus M. Häring (Toronto: PIMS, 1965), esp. 112.

[12] Véase al-Fârâbî, *Catálogo de las ciencias*, ed. Ángel González Palencia, 2ª edición (Madrid: CSIC, 1953), 87. De aquí en adelante: al-Fârâbî, *Catálogo de las ciencias.* El texto se tradujo al latín por Gundisalvo y tuvo un impacto importante sobre la tradición latina.

según ya se mencionó, es decir, «al libro de aquello que sigue a la naturaleza», la ciencia correspondiente se llama *al-'ilm al-ilâhî*, esto es, la ciencia de las cosas divinas.[13]

Las recepciones latina y árabe de la primera filosofía de Aristóteles comparten de esta manera la característica de la referencia doble a 'metafísica', dependiendo de si se refieren al texto de Aristóteles que tiene este título o a la ciencia que es el tema de este libro. Rebasa los límites de este ensayo explorar las razones de esto; me gustaría señalar, sin embargo, que en la arquitectura aristotélica de la ciencia la colocación de los libros metafísicos después de la *Física* es insatisfactoria o, al menos, contingente. La clasificación de Aristóteles de las materias de la ciencia coloca la metafísica inequívocamente después de la matemática y no después de la física. Tomando en cuenta esto, parece menos sorprendente que los autores tanto latinos como árabes hayan preferido el concepto de teología, su vaguedad no obstante, para referirse a la metafísica como ciencia.

Es este el ambiente intelectual en el cual Gundisalvo compuso su tratado sobre la división de la ciencia alrededor de 1150. Usando como base a los autores y discusiones arriba mencionados de manera creativa, desarrolló su división con referencias directas a la interpretación de Boecio en la Escuela de Chartres y también a al-Fârâbî y Avicena.[14] Por lo tanto es todavía más notable que *De divisione philosophiae* marque el origen del término 'metafísica' para referirse a la ciencia, puesto que tal concepto está ausente en las tradiciones latina y árabe en las cuales Gundisalvo se inspiró. Tiene que ser considerado un logro personal del erudito toledano haber transformado el título bibliográfico «μετὰ τὰ φυσικά» o *meta ta physica* en *metaphysica* y haber usado esta forma como sustantivo singular femenino que se asemeja a los términos para las otras ciencias como la física (*physica*) o la matemática (*mathematica*).

Así Gundisalvo explica en el prólogo a su tratado sobre la división de la ciencia:

[13] Al-Fârâbî, *Catálogo de las ciencias*, 87.

[14] No se disputa que Gundisalvo estaba en deuda con fuentes árabes. Menos conocidas son sus conexiones con la Escuela de Chartres y, de manera más general, con el ámbito intelectual francés, no obstante que Nikolaus M. Häring lo señaló hace años en su artículo «Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus», *Mediaeval Studies* 26 (1964): 271–86. Véase también mi ensayo: «Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?», en *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XIIe siècle*, ed. Barbara Obrist y Irene Caiazzo (Florencia: SISMEL, 2011), 271–88.

> La primera parte de la división se llama física (*physica*) o ciencia natural (*naturalis*), la cual es la primera y la más baja. La segunda [parte] se llama matemática (*mathematica*) o ciencia disciplinaria (*disciplinalis*) y está en medio. La tercera [parte] se llama teología (*theologia*), primera ciencia (*scientia prima*), primera filosofía (*philosophia prima*) o metafísica (*metaphysica*). Es por esto que Boecio dice que la física no es abstracta y [relacionada] con el movimiento, que la matemática es abstracta y [relacionada] con el movimiento y que la teología es abstracta y sin movimiento.[15]

Gundisalvo se refiere aquí obviamente a la división de la ciencia en el tratado de Boecio de la Trinidad y la enlaza con su interpretación de Avicena. El término *prima philosophia* sugiere esto, ya que Gundisalvo lo deriva de su propia traducción de la primera filosofía de *Shifâ'* de Avicena.[16] Sin embargo, en lugar de simplemente combinar estas dos tradiciones va más allá de ellas, al crear con el término '*metaphysica*' un nuevo *substantivum femininum.*

Una revisión rápida del capítulo sobre metafísica en *De divisione philosophiae* de Gundisalvo confirma lo serio que él tomó el cambiar el término de 'primera filosofía [*prima philosophia*]' –en cuanto ciencia y no meramente como libro– a '*metaphysica*'. No obstante que el capítulo tiene el título tradicional «De scientia divina», el autor explica el nombre de esta ciencia como sigue:

> Por qué [esta ciencia] tiene este nombre. Esta ciencia tiene varios nombres. Se llama, por ejemplo, 'ciencia divina' (*scientia divina*) por motivo de su parte más noble, puesto que trata de Dios, si Él existe, y demuestra que Él existe. Se llama 'primera filosofía' (*philosophia prima*), puesto que es la ciencia de la primera causa del ser. También se llama 'causa de causas' (*causa causarum*), puesto que trata de Dios, quien es la causa de todo. También se llama 'metafísica' (*metaphysica*), es decir, 'después de la física', puesto que trata de aquello que está detrás de la naturaleza.[17]

Aparte de mencionar una vez más el término *metaphysica* como nombre de una ciencia, Gundisalvo ofrece una explicación que toma prestada de Avicena: la

[15] Gundisalvo, *De divisione*, 68: «Prima autem pars divisionis dicitur scientia physica sive naturalis, quae est prima et infima; secunda dicitur scientia mathematica sive disciplinalis, quae est media; tertia dicitur theologia sive scientia prima, sive philosophia prima, sive metaphysica. Et ob hoc dicit Boethius, quod physica est inabstracta et cum motu, mathematica abstracta et cum motu, theologia vero abstracta et sine motu».

[16] Véase Avicena, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. Simone van Riet, 2 vols. (Louvain: Éditions Orientalistes, 1977–1980), 1:15–16: «Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse». De aquí en adelante: Avicena, *Liber de philosophia prima.*

[17] Gundisalvo, *De divisione*, 102: «Quare sic vocatur. Multis modis haec scientia vocatur. Dicitur enim scientia divina a digniori parte, quia ipsa de Deo inquirit, an sit, et probat, quod sit. Dicitur philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse. Dicitur etiam causa causarum, quia in ea agitur de Deo, qui est causa omnium. Dicitur etiam metaphysica, id est, post physicam, quia ipsa est de eo, quod est post naturam».

metafísica trata de aquello que está después de la naturaleza.[18] Es obvio que, lo que «después de la naturaleza» significa aquí no es el lugar bibliográfico, sino más bien el campo característico de la investigación de la metafísica. No nos preocuparemos aquí de que esta explicación es dudosa a fin de cuentas y que Gundisalvo debería haber declarado su metafísica mejor una antefísica según argumenta convincentemente Theo Kobusch.[19] Lo que es importante es que Gundisalvo introduce el término *metaphysica* explícitamente como denominación de una ciencia y no de un libro, y que hace un esfuerzo para ofrecer una interpretación adecuada de ella.

No está claro cómo Gundisalvo llegó a cambiar así la designación de la *theologica*, evento que cambió el rumbo a la historia de la metafísica. Es poco probable que haya estado familiarizado con la primera traducción al latín de la *Metaphysica* de Santiago de Venecia, que se concluyó un poco antes de que él compuso su *De divisione philosophiae*. Aún si él hubiese podido acceder a la traducción, la tradición de manuscritos no registra un título inequívoco.[20] Es por ello más probable que Gundisalvo haya desarrollado su concepto innovador de metafísica a partir de su lectura de los comentarios de Boecio sobre las *Categorías* y *De interpretatione*.[21]

II

La reinterpretación terminológica de Gundisalvo de la primera filosofía de *theologica* a *metaphysica* no concierne únicamente a la nomenclatura sino establece de una manera nueva el problema del estatus epistemológico de la primera filosofía.

Cuando Gundisalvo establece la metafísica como ciencia en su *De divisione*

[18] Véase Avicena, *Liber de philosophia prima*, 1:24: «Ipsa est de eo quod est post naturam».

[19] Véase Theo Kobusch, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (Munich: Beck, 2011), 157.

[20] Santiago de Venecia tomó *metaphysica* como *neutrum pluralis*. Véase Gudrun Vuillemin-Diem, *Praefatio: Wilhelm von Moerbekes Übersetzung der aristotelischen 'Metaphysik,'* Aristoteles latinus, vol. 25/3, parte 1 (Leiden: Brill, 1995), 31.

[21] Es posible que Gundisalvo haya encontrado el título en su manuscrito de Boecio como *metaphysica*, es decir, la forma condensada que es de interés para nosotros aquí. Varios manuscritos de Boecio que datan del período de Gundisalvo muestran que los copistas tenían dificultades con la expresión *meta ta physica*. Algunos pensaron que el artículo definido era una duplicación errónea y abreviaron *meta ta physica* a *meta physica*. También Abelardo forma parte de esta tradición. En su *Dialectica* y también en sus *Glosas sobre las Categorías* cita las dos referencias de Boecio que mencionamos en lo precedente a los libros de *meta ta physica* del comentario sobre las *Categorías*. Abelardo reproduce la expresión, sin embargo, como *metaphysica*. La terminología de Gundisalvo, por lo tanto, tiene paralelos en la tradición, pero es importante enfatizar que, tanto en Boecio como en sus comentaristas, 'metafísica' siguió siendo un denominador estrictamente bibliográfico.

philosophiae, aplica los mismos principios que usa para las otras ciencias. Así, pues, desarrolla la metafísica al igual que las demás ciencias siguiendo los, así llamados, διδασκαλικά o κεφάλαια. En la tradición de la antigüedad tardía de los comentarios sobre las obras de Aristóteles, fueron estas cuestiones las que confirieron estructura a las ciencias individuales.[22]

La versión de los διδασκαλικά que fue de suma importancia en el mundo latino puede encontrarse en *De topicis differentiis* de Boecio. En este texto se introducen como marcas estructurales de las *artes*. Las preguntas que deberían hacerse, de esta manera, con relación a todas las disciplinas son: «de generis artis, speciebus, et materia, et partibus, et instrumento instrumentique partibus, opera etiam officioque actoris et finis».[23] Esta versión de los διδασκαλικά tenía una influencia importante en el siglo XII, en primera instancia y en particular entre los autores de la Escuela de Chartres. Su interés en los διδασκαλικά de Boecio no se manifestó tanto en sus comentarios sobre Boecio, sino en sus glosas de las ciencias del *trivium*,[24] en particular sobre Cicerón o Prisciano.[25] Investigaciones a la fecha coinciden en que el sistema de *accesus* de la Escuela de Chartres sirvió también como modelo para Gundisalvo.[26]

Gundisalvo introduce las preguntas del sistema de *accesus* al principio de su *De divisione philosophiae* como clave para analizar todas las ciencias.[27] *De divisione* empieza así con el siguiente pronunciamiento:

[22] Una tabla que ofrece un panorama de los κεφάλαια entre los autores relevantes de la antigüedad tardía se encuentra en Edwin A. Quain, «The Medieval *accessus ad auctores*», *Traditio 3* (1945): 215–64.

[23] Véase Boecio, *De topicis differentiis*, ed. Jacques-Paul Migne, Patrología Latina, vol. 64 (París: Imprimierie Catholique, 1891), col. 1207.

[24] Véase Richard W. Hunt, «The Introductions to the Artes in the Twelfth Century», en *Studia Mediaevalia in Honor of R. J. Martin* (Brujas: De Tempel, 1948), 85–112.

[25] El *accesus* probablemente más conocido de la Escuela de Chartres, que Thierry de Chartres compuso como parte de su comentario sobre *De inventione* de Cicerón, merece una mención especial en este contexto. Justo al principio, Thierry apunta: «Circa artem rhetoricam decem consideranda sunt: quid sit genus ipsius artis, quid ipsa ars sit, quae eius materia, quod officium, quis finis, quae partes, quae species, quod instrumentum, quis artifex, quare rhetorica vocetur». Véase Thierry of Chartres, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres,* ed. Karen M. Fredborg (Toronto: PIMS, 1988), 49. De aquí en adelante: Thierry de Chartres, *The Latin Rhetorical Commentaries.*

[26] Con relación a esto véase, entre otras publicaciones, la introducción de Karen M. Fredborg's a *The Latin Rhetorical Commentaries*, 15–20; y también Charles Burnett, «A New Source for Dominicus Gundissalinus's Account of the Science of the Stars?», *Annals of Science* 47 (1990): 361–74, aquí 361–2.

[27] Excepciones donde estas preguntas no cumplen tal función incluyen los capítulos «De aspectibus», «De ponderibus», «De ingeniis», y «Practica philosophia».

> Con relación a cada [parte de la filosofía] ... lo siguiente es el objeto de la investigación: qué es, qué género es, cuál es su materia, cuál su especie, cuáles son sus partes, cuál es su cometido, cuál es su propósito, cuál su instrumento, quién su artífice, de qué [la parte] recibe su nombre, y cuál es el orden en qué debería estudiarse.[28]

Lo que es de particular interés desde un punto de vista epistemológico son no sólo las preguntas referentes a género y especie de una ciencia, sino también y sobre todo las preguntas referentes a su *materia*, es decir, su materia específica en la cual se fundamenta la autonomía de cada ciencia.

Gundisalvo interpreta el concepto crucial de la materia siguiendo reflexiones aristotélicas y lo conecta con la doctrina aristotélica referente a la imposibilidad de una demostración inmanente de la materia de estudio de cada ciencia individual. Por ejemplo, en al capítulo sobre la lógica en *De divisione philosophiae* Gundisalvo explica:

> La tesis no es materia de esta ciencia [esto es, de la lógica] como algunos suponen. De acuerdo a lo que dice Aristóteles en los *Analíticos*, ninguna ciencia demuestra su objeto de estudio: la lógica, sin embargo, demuestra toda tesis.[29]

El principio aristotélico que Gundisalvo asocia aquí explícitamente con los *Analytica posteriora*, también se aplica a la metafísica:

> Algunos identificaron las cuatro causas, esto es, las causas materiales, formales, eficientes y finales como la materia de esta ciencia. Otros aseveran que Dios es la materia de esta ciencia. Todos ellos se engañan. De acuerdo al testimonio de Aristóteles, ninguna ciencia establece su propia materia. Esta ciencia, sin embargo, investiga si Dios existe. Por consiguiente, Dios no es su materia. Ni tampoco la son las causas.[30]

El principio aristotélico de acuerdo al cual una ciencia no puede demostrar la existencia de su materia específica (lo que se argumenta en *Analytica posteriora*

[28] Gundisalvo, *De divisione*, 74: «Circa unamquamque autem earum haec inquirenda sunt, scilicet: quid ipsa sit, quod genus est, quae materia, quae partes, quae species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic vocetur, quo ordine legenda sit».

[29] Ibid., 152: «Non est autem thesis materia huius artis, sicut quidam putant. Dicente enim Aristotele in *Analyticis* nulla scientia probat materiam suam. Sed logica probat omnem thesim».

[30] Ibid., 100: «Materiam huius artis quidam dixerunt esse quattuor causas: materialem et formalem, efficientem et finalem. Alii vero materiam huius artis dixerunt esse Deum. Qui omnes decepti sunt. Teste enim Aristotele nulla scientia inquirit materiam suam; sed in hac scientia inquiritur, an sit Deus. Ergo Deus non est materia eius. Similiter de causis».

1.1.71a1-11) se usa aquí como punto de partida para una crítica cáustica de la tradición filosófica: ni las causas ni Dios son la materia específica de la metafísica. Aquellos que afirman lo contrario se equivocan: Dios no es la *materia* de la metafísica, porque la metafísica demuestra la existencia de Dios; pero de acuerdo a Aristóteles una ciencia no puede demostrar la existencia de su propia materia. Por esta razón y puesto que ninguna otra ciencia puede proveer la *materia* para la metafísica, la única materia que queda es lo más general y obvio:

> Puesto que la existencia de lo que se determina como la materia de cada ciencia necesariamente se demuestra en otra ciencia, y puesto que después de esta [es decir, después de la metafísica] no queda ninguna otra ciencia en la cual se podría demostrar la existencia de su materia, la materia de esta ciencia necesariamente es lo que es más general y obvio (*communius et evidentius*) que todo lo demás, a saber, el ser (*ens*), del que no tiene que preguntarse si y qué es, como si uno hubiera que confirmarlo después de esto en otra ciencia.[31]

Ya Avicena presentó un argumento similar en su *Prima philosophia* en el *Kitâb al-shifâ'*, que Gundisalvo había traducido y al que sin duda sigue al determinar la materia de la metafísica como *ens*.[32] En el pasaje correspondiente Avicena, sin embargo, no remite explícitamente al principio aristotélico en los *Analytica posteriora* ni tampoco critica de manera tan explícita a aquellos que se equivocan en su definición de la materia de la metafísica y la comprenden únicamente en términos de teología filosófica.

¿Quién es el blanco de la crítica de Gundisalvo? Es poco probable que haya pensado en la controversia entre Avicena y Averroes sobre este problema, no dejando este último ningún rastro en sus obras. Me parece mucho más probable que el filósofo español atacó opiniones que se tenían dentro de su propia tradición latino-cristiana, en particular los puntos de vista en los comentarios sobre Boecio compuestos en la Escuela de Chartres. De hecho, en las obras de la Escuela de Chartres, las cuales Gundisalvo conocía según ya se mencionó, la *theologica* de Boecio se define precisamente de la manera que nuestro autor critica. Por ejemplo, Thierry de Chartres define *theologia* en sus

[31] Ibid., 100: «Sed quia in omni scientia id, quod materia ponitur, necessario in alia probatur, post hanc autem nulla restat scientia, in qua materia eius probatur, ideo necessario materia huius scientiae est id, quod communius et evidentius omnibus est, scilicet ens, quod siquidem non oportet quaeri, an sit vel quid sit, quasi in alia scientia post hanc debeat hoc certificari».

[32] Véase Avicena, *Liber de philosophia prima*, 1:5: «Postquam inquiritur in hac scientia [philosophia prima] an [deus] sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae. Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum». En lugar de referirse a Aristóteles, Avicena menciona, en un pasaje anterior de su texto, su propio *Kitâb al-burhân*.

Lectiones in Boethii librum De Trinitate como sigue:

> Y ahora acerca de la tercera disciplina especulativa que es sin movimiento, esto es, que no cambia, puesto que considera la simplicidad y eternidad divinas. ... Puesto que lo que considera es Dios, sin el cual ni la materia ni ninguna otra cosa pueden ser. ... la causa y la razón del ser de todo, de la cual emerge la existencia de todas las cosas.[33]

De esta manera, Gundisalvo no sólo se separa del nivel terminológico de la descripción de Boecio de la metafísica como *theologica*, sino también traza una línea sustancial entre sí y la tradición que sigue a Boecio. A diferencia de Thierry y de otros miembros de la Escuela de Chartres con su *theologia*, Gundisalvo no identifica la primera causa o Dios como la *materia* de su *metaphysica*, sino más bien el *ens*.[34]

Esta doctrina, que parece muy clara, se vuelve más compleja si se toman en cuenta las otras dos categorías epistemológicas que mencionamos arriba y que dan estructura a la discusión de la metafísica de Gundisalvo: género y especie. Así, el autor declara, de una manera que parece ser contradictoria, acerca del género de metafísica:

> El género de esta ciencia, sin embargo, es que es abstracta y sin movimiento. Mientras que otras ciencias se ocupan de lo que es en la materia, abstrayendo en parte, según lo hace la ciencia disciplinaria [esto es, la matemática], en parte sin abstraer, como la filosofía natural, esta ciencia es la única que se ocupa de lo que es completamente aparte del movimiento y de la materia, de acuerdo a su forma de ser y de acuerdo a su definición. Porque se ocupa de las primeras causas del ser natural y matemático y de lo que depende de éstas, y se ocupa de la causa de las causas y del principio de los principios, que es Dios excelso.[35]

[33] Thierry de Chartres, *Commentaries on Boethius*, 163–7: «Ecce de tertia parte speculativae, quae est sine motu, id est, sine mutabilitate, quia considerat divinam simplicitatem [et] aeternitatem. . . . Id enim, quod ipsa considerat est deus, sine quo materia nec aliud potest esse. . . . causa scilicet et origo essendi omnium rerum et ex qua est esse omnium rerum».

[34] Entre otros autores, Alberto Magno en su comentario sobre la metafísica hace suya la crítica de Gundisalvo: después de rechazar la causalidad como materia de la metafísica, Alberto niega también que Dios tenga este papel. Finalmente define el ser como la materia peculiar de la metafísica. Alberto Magno, *Metaphysica, Libri I-V*, ed. Bernhard Geyer, Editio Coloniensis, vol. 16/1 (Münster: Aschendorff, 1969), lib. 1, tr. 1, c. 2, páginas 3–4. Esta secuencia (causa, Dios, ser) sugiere una cercanía mayor de Alberto con Gundisalvo que con Avicena, quien, de acuerdo a Walter Senner, sería la fuente de Alberto en este caso. Véase Walter Senner, *Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie* (Münster: Aschendorff, 2009), 38.

[35] Gundisalvo, *De divisione*, 98–100: «Genus autem huius artis est, quod ipsa est abstracta et sine motu. Cum enim ceterae scientiae agant de his, quae sunt in materia, sed aliquando abstractis, ut disciplinalis, aliquando inabstractis, ut naturalis, haec sola est, quae agit de his, quae omnino sunt separata a motu et a materia secundum

Gundisalvo recoge aquí en un tono afirmativo la definición de la metafísica como teología filosófica, lo que acaba de rechazar. Presenta el ser separado y sin movimiento, es decir, Dios y las primeras causas, como el género de la metafísica, haciendo suya de manera aparentemente ingenua la doctrina de Boecio y de la Escuela de Chartres.

¿Cómo podría explicarse esta aparente contradicción? Se ha señalado con frecuencia que *De divisione philosophiae* de Gundisalvo no fue compuesto en una pieza para dar cuenta de las inconsistencias en su teoría de las ciencias. Semejante explicación, sin embargo apenas roza superficialmente las contradicciones entre las dos definiciones de la metafísica, en particular porque los dos pasajes que aquí mencionamos se encuentran justamente uno junto al otro.

A mí me parece más bien como si Gundisalvo había reconocido de hecho una dificultad básica en la metafísica de Aristóteles y, la aparente paradoja no obstante, hizo el intento de encontrar una solución sistemática de ella. La dificultad que tengo en mente aquí es el descubrimiento de Aristóteles de que el ser no constituye un género. A diferencia de Platón quien incluye el ser entre los μέγιστα γένη, es decir, los géneros más grandes, Aristóteles explica en varios pasajes de la *Metafísica* y de *Analytica posteriora* que el ser no es un γένος.[36] Artistóteles, sin embargo, identifica al mismo tiempo la materia de la metafísica en el libro 4.1 como τὸ ὂν ᾗ ὂν, esto es, el ser en cuanto ser.[37] Esto conlleva una tensión considerable entre el principio que se presenta en *Analytica posteriora* 1.7 de que cada ciencia tiene que tener un ὑποκείμενον γένος, esto es, un género fundamental,[38] y el hecho de que el «genus», que es la base de la metafísica, no sea un género. Aristóteles mismo no resuelve esta tensión. Pero ofrece una alternativa en el libro 6.1 de la *Metafísica* donde identifica el género de esta ciencia como ser inmaterial e inmóvil. Desde este punto de vista, la metafísica se ocupa del más alto género del ser: περὶ τὸ τιμωτάτον γένος.[39] A primera vista, la metafísica tiene para Aristóteles de esta manera dos materias: el ser como

existentiam et definitionem. Agit enim de primis causis naturalis et disciplinalis esse et de eo, quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus».

[36] Véase Platón en *Sophistês*, ed. Elizabeth A. Duke et al. (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1995), 254d, así como Aristóteles, *Metaphysics*, ed. Werner Jaeger (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957), 3.2.998b22. De aquí en adelante: Aristóteles, *Metaphysics*.

[37] Aristóteles, *Metaphysics*, 1003a21.

[38] Aristóteles, *Analytica posteriora*, ed. William D. Ross (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1964), 75a42. de aquí en adelante: Aristóteles, *Analytica posteriora*.

[39] Aristóteles, *Metaphysics*, 1026a21.

materia específica, y un ser particular como su género.

Los comentaristas de Aristóteles de la antigüedad tardía descubrieron una solución a este problema en una interpretación astuta de un pasaje del libro 4.2 en la *Metafísica*. Aquí Aristóteles explica que el ser no se predica simplemente de manera equívoca, sino más bien πρὸς ἕν, esto es, con relación a uno.[40] Mientras Aristóteles estaba pensando con este uno en la οὐσία, sus comentaristas de la antigüedad tardía entendieron el πρὸς ἕν respecto a la clase más alta del ser.[41] Las dos definiciones de materia en *Metafísica* 4.1 y 6.1 de esta manera se vuelven compatibles. La materia de la metafísica de hecho es el ser, el cual se entiende en relación con el género del ser más alto.

A mí me parece que el acercamiento de Gundisalvo tiene mucho en común con esta interpretación. Él claramente entiende que *ens* es la materia de la metafísica, pero determina su género al igual que Aristóteles y sus comentaristas como el ser más alto. De particular interés es que intenta trazar una línea terminológica clara. Así, Gundisalvo distingue entre dos aspectos separados del concepto de Aristóteles del ὑποκείμενον γένος: hay la *materia* fundamental, llamada también *subiectum* que representa el *ens*, y el género, que es la clase más alta del ser.

Desde este punto de vista, Gundisalvo evita toda contradicción al reivindicar que la *materia* de la metafísica es únicamente *ens*, y que es falso considerar a Dios o la primera causa la *materia* de la metafísica, no obstante de constituir éstos su género, puesto que representan el *ens* de la clase más alta, la que en sí constituye un género. Las observaciones de Gundisalvo sobre la distinción entre *materia* y *subiectum* por una parte, y el género por la otra, son intentos significativos de armonizar la primacía ontológica del concepto de metafísica con los requerimientos epistemológicos de la metafísica como ciencia.

El punto de vista de Gundisalvo acerca de la tercera característica estructural de la metafísica, esto es, de su especie, confirma que la interpretación ontológica es crucial para él. No obstante que el género de la metafísica forma esencialmente la clase más alta del ser, Gundisalvo define sus especies con base en su *materia* o *subiectum*. De este modo, en el capítulo sobre metafísica en su *De divisione philosophiae* explica:

[40] Ibid., 1003a33.

[41] Véase Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'* (Toronto: PIMS, 1951), 9–15, así como Stephen D. Dumont, «Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics», en *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. Jan A. Aertsen y Andreas Speer (Berlin: De Gruyter, 1998), 193–212, aquí 197.

> Las especies de esta ciencia son las características que acompañan al ser (*consequentia entis*), es decir, en las cuales se subdivide. Un ser es sustancia, otro es accidente, uno es general, el otro particular, uno es causa, el otro lo causado, uno es la posibilidad, el otro realidad, y así sucesivamente, los cuales son tratados de manera suficiente en la misma ciencia.[42]

Gundisalvo usa aquí la expresión *consequentia entis* de su traducción de *Prima philosophia* de Avicena.[43] Avicena, sin embargo, no ofrece semejante enumeración detallada de las características que acompañan el ser; esto es una creación de Gundisalvo. El par «causa y causado» amerita particular atención. Es éste el que permite a Gundisalvo y a la tradición posterior, en particular a Tomas de Aquino, integrar la teología filosófica en su interpretación ontológica de la metafísica. En su capacidad de *ens causatum*, es decir, su haber sido creado, el ser como materia de la metafísica apunta a su causa, esto es, a Dios, quien ocupa de tal manera un lugar en una metafísica que tiene principalmente una orientación ontológica. La metafísica tiene que tomar su punto de partida de lo que es general y auto-evidente: este es el ser. Al examinarlo, y también sus causas, la metafísica alcanza la primera causa, esto es, Dios. Según muestra también el desarrollo posterior de su tratado, Gundisalvo de esta manera no destierra a Dios de su metafísica.

Estas reflexiones en el capítulo sobre la metafísica en *De divisione philosophiae* son un intento de revisar y transformar la tradición de la teología filosófica de Boecio y de la Escuela de Chartres a la luz del aristotelismo de Avicena. El objetivo de esta transformación es establecer la metafísica en cuanto a ontología como ciencia independiente en el mundo latino sobre una fundación epistemológica sólida.

III

Otro capítulo al final de su *De divisione philosophiae* complementa los pensamientos de Gundisalvo en el capítulo sobre la metafísica. Mientras que en el capítulo sobre metafísica Gundisalvo se dedica a establecer la metafísica como ciencia con su propia materia, en un pasaje posterior se ocupa del difícil asunto de la relación entre esta materia y las materias de las demás ciencias.

[42] Gundisalvo, *De divisione*, 100: «Species vero huius artis sunt consequentia entis, in quae scilicet dividitur ens. Ens enim aliud est substantia, aliud accidens, aliud universale, aliud particulare, aliud causa, aliud causatum, aliud in potentia, aliud in actu et cetera, de quibus sufficienter tractatur in eadem scientia».

[43] Véase Avicena, *Liber de philosophia prima*, 1:13: «Ideo primum subiectum huius scientiae est ens inquantum est ens; et ea quae inquirit sunt consequentia entis».

El argumento es parte de un capítulo que tiene el título «Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum». Esta es la traducción de una sección de *Kitâb al-burhân* de Avicena, aquella parte de su *Kitâb al-shifâ'* que desarrolla la teoría de la demostración y que corresponde a los *Analytica posteriora.* La traducción de Gundisalvo contiene el capítulo 7 del libro 2 del *Kitâb al-burhân,* el cual existe como versión en latín únicamente en *De divisione philosophiae.* El meollo de este capítulo es el problema de la subordinación e interrelación de las ciencias que fue tratado ya por Aristóteles.

Aristóteles ofreció en sus *Analytica posteriora* dos modelos para explicar la subordinación de las diferentes ciencias. Así, en *Analytica posteriora* 1.7 afirma que dos ciencias pueden tratar la misma materia desde diferentes ángulos, es decir, de manera absoluta (ἁπλῶς) o sujeta a condiciones (ᾗ πῇ).[44] Mientras que la perspectiva absoluta corresponde a la ciencia superior, la perspectiva limitada o relativa caracteriza la ciencia inferior. En el capítulo 9 de los *Analytica posteriora* 1, sin embargo, Aristóteles señala un acercamiento diferente: aquí explica que la armónica es subordinada a la aritmética puesto que aquella tiene conocimiento del 'que' (ὅτι) de los fenómenos, mientras que ésta tiene conocimiento también de su 'por qué' (διότι).[45]

Tal como Richard McKirahan demostró, los dos modelos son soluciones alternativas para el problema de la subordinación de las ciencias y no es fácil armonizarlos.[46] Avicena –y su traductor Gundisalvo le sigue en esto– adopta el primer modelo de Aristóteles y lo expande de un modo ambicioso. Así, la «Summa Avicennae»[47] explica en un primer momento que puede presentarse el caso que una ciencia trata de un *subiectum x* mientras que otra ciencia trata de un objeto *x'* que está relacionado con *x* de la misma manera en que 'especie' se relaciona con 'género'. Esta relación entre el *subiectum x* y el objeto derivado *x'* establece una jerarquía clara entre las dos ciencias en cuestión, en tanto que la ciencia que se ocupa de *x* es más incluyente que la ciencia que se ocupa de *x'*. En un segundo paso la «Summa Avicennae» distingue entre al menos dos maneras en que una ciencia puede ocuparse del objeto derivado *x'*.

[44] Aristóteles, *Analytica posteriora*, 75b8-9.

[45] Ibid., 76a11-15.

[46] Véase Richard McKirahan, «Aristotle's Subordinate Sciences», The British Journal for the History of Science 11 (1978): 197–220.

[47] Para la siguiente discusión véase el texto de «Summa Avicennae» en Gundisalvo, *De divisione*, 236-44. Henri Hugonnard-Roche ofrece una interpretación excelente de este difícil pasaje en su «La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne», in *Études sur Avicenne*, ed. Jean Jolivet y Roshdi Rashed (París: Les Belles Lettres, 1984), 41–75, aquí 54–7.

En el primer caso la misma considera el objeto derivado *x'* de una manera absoluta, por lo cual se le llama una parte o *pars* de la ciencia que trata de *x*. La biología y su relación con la física ofrece un ejemplo: ambas ciencias se ocupan del cuerpo, pero mientras que la física trata del género 'cuerpo', la biología considera su especie 'cuerpo vivo' y esto lo hace de una manera absoluta. La biología por consiguiente es una parte de la física o filosofía natural. El segundo caso se presenta cuando una ciencia toma en cuenta únicamente determinados accidentes de un objeto *x'* derivado. Semejante ciencia es inferior a la ciencia que considera *x* y es subordinada a ésta. La medicina, por ejemplo, no es una parte constitutiva de la física o la filosofía natural, sino más bien es subordinada a ella. Ambas se ocupan del género 'cuerpo', pero la medicina trata de su especie 'cuerpo vivo' y, adicionalmente, limita sus consideraciones a algunos de sus accidentes peculiares, esto es, enfermedad y salud, de manera que no tiene una perspectiva absoluta como la biología. Con esto, la «Summa Avicennae» distingue dos maneras sobre cómo una ciencia puede estar incluida en otra ciencia: como parte constitutiva (como la biología respecto a la filosofía natural) o como ciencia subordinada (como la medicina respecto a la filosofía natural).

En la «Summa Avicennae» estos pensamientos generales con relación a la teoría de las ciencias llevan a una discusión del estatus de la metafísica. ¿Cómo se relaciona la metafísica con las demás ciencias, o más bien al revés: cómo se relacionan las otras ciencias con la metafísica? La «Summa Avicennae» ofrece una respuesta inequívoca a la pregunta:

> La ciencia de aquellas cosas que están debajo de lo que tiene una generalidad que es como la generalidad del ser y del uno no puede ser parte de la ciencia que se ocupa de estos. ... Porque lo más general no se puede encontrar en lo que es menos general ni tampoco puede ser al revés. Por esto, las ciencias individuales, necesariamente, no pueden ser partes de la ciencia del ser, sino que es necesario –puesto que el ser y el uno son más generales que todas las demás materias– que las otras ciencias estén bajo la ciencia que las considera.[48]

Toda ciencia que está bajo la generalidad de la *scientia de ente*, esto es, la ciencia del ser, no puede entenderse como *pars* de esta ciencia del modo en que la biología es parte de la filosofía natural. Las ciencias particulares más bien se

[48] Gundisalvo, *De divisione*, 244: «Scientia vero de rebus, quae sunt sub eo, cuius communitas est sicut communitas entis et unius, non potest esse pars scientiae de eis. . . . Communius enim non invenitur in minus communi nec e contrario. Unde oportet, ut scientiae particulares non sint partes scientiae de ente, sed quia ens et unum communia sunt omnibus subiectis, oportet tunc, ut ceterae scientiae sint sub scientia, quae tractat de eis».

tienen que considerar como ciencias subordinadas, puesto que y en cuanto que su materia no es constitutiva del género de la materia de la metafísica.

Al mismo tiempo, sin embargo, la «Summa Avicennae» no infiere la consecuencia de presentar la metafísica como ciencia maestra. Aunque las otras ciencias son subordinadas a la metafísica, la ruta del conocimiento no establece un descenso de las verdades de la metafísica a aquellas de las ciencias particulares. Nos las tenemos que ver aquí más bien con un proceso recursivo que toma como punto de partida las ciencias particulares que tienen su base última en la metafísica:

> Puesto que acabamos de decir que algunos principios de las ciencias no son evidentes de por sí, es necesario que se les examine en otras ciencias, ya sea en una ciencia tan particular como esta ciencia o en una ciencia que es más general. En este caso se llegaría finalmente a la ciencia que es más general que otras. Es necesario, por consiguiente, establecer certeza sobre los principios de otras ciencias dentro de esta ciencia. Primeramente, será como si todas las ciencias fueran demostradas por medio de argumentos hipotéticos que están conectados entre sí, por ejemplo: si el círculo existe, entonces el triángulo es así y asá. Pero cuando se llega [finalmente] a la primera filosofía, entonces la existencia de la precondición se volverá obvia cuando se vuelve obvio que la existencia es propia del principio que es el círculo. Es así como se completará la demostración de la consecuencia, a saber, que la existencia le es propia etcétera, puesto que ninguna ciencia particular puede demostrarse sin argumentación hipotética.[49]

Desde este punto de vista, las otras ciencias están subordinadas a la metafísica porque ésta fundamenta sus principios. Es la metafísica la que autentifica y valida las materias de las ciencias particulares, las cuales se asumieron en forma hipotética. Esta noción de la metafísica como ciencia subalternante, que se presenta aquí por primera vez en el mundo latino, fue objeto de controvertidos debates en los siguientes siglos. Mencionaremos aquí brevemente dos autores: Roberto Kilwardby y Juan Duns Escoto.

El domínico inglés Roberto Kilwardby dedicó el capítulo 32 de su *De ortu*

[49] Gundisalvo, *De divisione*, 244–6: «Postquam autem posuimus, quod de principiis scientiarum quaedam sunt, quae non sunt manifesta per se, tunc oportet, ut manifestentur in alia scientia, aut in particulari qualis ipsa sit, aut in communiore quam ipsa sit, et sic perveniet hoc sine dubio ad communiorem omnibus scientiis. Oportet igitur principia ceterarum scientiarum certificentur in hac scientia. Hoc autem sic erit, quasi omnes scientiae probentur argumentationibus hypotheticis coniunctis, verbi gratia: si circulus est, talis vel talis triangulus est. Cum autem pervenerimus ad philosophiam primam, tunc manifestabitur esse antecedentis, cum probabitur quod principium, scilicet circulus, habet esse; et tunc complebitur probatio consequentis, quod habet esse, et ita, quia nulla scientiarum particularium probetur sine hypothetica».

scientiarum, que está muy en deuda con Gundisalvo, a la relación entre la metafísica y las otras ciencias. No obstante que explica que la metafísica trata del ser en sí, mientras que las demás ciencias tratan únicamente de partes de éste, esto no significa que la relación sea una de subordinación o subalternación. Se tienen que cumplir tres criterios como precondición para tal relación: primero, la ciencia subalterna tiene que añadir algo a la materia de la ciencia subalternante; segundo, esta adición no puede pertenecer al género de la materia de la ciencia subalternante; tercero, la demostración tiene que proceder de la ciencia subalternante a la subalterna. De acuerdo a Kilwardby, ninguna de estas tres condiciones se da totalmente en la relación entre la metafísica y las demás ciencias.[50]

Kilwardby rechaza aquí claramente el acercamiento que defienden Avicena y Gundisalvo. Juan Duns Escoto mantuvo un punto de vista diferente en su *Reportatio* de París. En éste, Duns Escoto explica que hay dos tipos de conocimiento de los principios: se puede tener conocimiento de los principios en forma de una *notitia confusa*, como sucede con la percepción sensible y la experiencia; o se tiene conocimiento de los principios en forma de *notitia distincta* como en el caso del conocimiento metafísico. Por esta razón, concluye, «se puede decir de todas las ciencias que son subordinadas a esta única, es decir, la metafísica».[51]

Una discusión más detallada de Kilwardby y Duns Escoto rebasa el alcance del presente artículo. Lo importante para el presente fin es que la idea de la metafísica como ciencia subalternante que aparece en la adaptación que

[50] Véase Roberto Kilwardby, *De ortu scientiarum*, ed. Albert G. Judy (Toronto: PIMS, 1976), 115: «Quaeritur enim an [metaphysica] subalternat sibi omnes alias speculativas. . . . Et videtur quod sic. . . . Sed haec [argumenta] solvuntur per hoc, quod sicut supra dictum est quod ad subalternationem tria requiruntur: unum est quod subiectum subalternatae sit ex appositione respectu subiecti subalternantis; aliud, quod illud adiectum sit res alterius generis in natura . . . , tertium, quod descendat demonstratio a subalternante ad subalternatam. Primum aliquo modo est in metaphysica et aliis speculativis, non tamen omnino. . . . Secundum non est illic. . . . Tertium etiam non». Un comentario anónimo sobre la metafísica que fue editado por Gedeon Gál ofrece un argumento similar. El comentario está en deuda con Kilwardby, pero contrariamente a la sugerencia de Gál, Kilwardby no puede ser su autor. Véase el fragmento en Gedeon Gál, «Robert Kilwardby's Questions on the *Metaphysics* and *Physics* of Aristotle», *Franciscan Studies* 13 (1953): 7–28.

[51] Véase Juan Duns Escoto, *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I-A*, ed. y trad. Allan B. Wolter (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2004), 56–7: «Ad auctoritatem Philosophi dico, quod principia dupliciter possunt esse nota. Uno modo notitia confusa, ut si termini confuse apprehendantur per sensum et experientiam, et hoc sufficit ad scientiam terminorum in scientia qualibet speciali, ut quod linea sit longitudo, ignorando utrum quiditas eius sit substantia, quantitas vel qualitas, etc. Alio modo possunt cognosci notitia distincta sciendo ad quod genus pertinet quiditas eorum, cum definitiones terminorum distincte cognoscuntur ex evidentia terminorum, et hoc contingit per scientiam metaphysicalem dividendo et componendo. Et sic omnes scientiae possunt dici sibi subalternatae, scilicet metaphysicae».

Gundisalvo hace de Avicena produce un debate acalorado. Esta controversia va más allá de las simples dependencias textuales e influencias directas: Kilwardby, quien en otras cuestiones está muy cercano a Gundisalvo, rechaza su idea de subordinación, mientras que Duns Escoto, quien no tiene ninguna conexión histórica con el erudito español, la afirma en sus propias palabras.

IV

La contribución de Gundisalvo a la historia de la metafísica no se limita de ninguna manera a la preparación de traducciones al latín de textos metafísicos claves como *Prima philosophia* de Avicena. Según intentó mostrar el análisis precedente, Gundisalvo estableció condiciones decisivas tanto terminológicas como sistemáticas para la recepción de la *Metafísica* en el siglo XIII. En ambos respectos, Gundisalvo abandonó el concepto de la metafísica como teología filosófica que está asociado con Boecio y la Escuela de Chartres, para desarrollar una metafísica como ontología. Este cambio se inició con la introducción del término *metaphysica* como concepto alternativo de *theologica* y llegó a su cúspide con la definición de *ens* como *materia* específica de la metafísica. La teoría aristotélica de las ciencias que se transmitió por la vía de la tradición árabe preparó el camino para que Gundisalvo se desplazara de la teología filosófica a la ontología; esto le permitió introducir una nueva noción de metafísica en el mundo latino que se estableció sobre una base epistemológica rigurosa. Esta base establece al mismo tiempo la autonomía de la metafísica y su relación con las demás ciencias.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Alexander Fidora es Profesor de Investigación ICREA en la Universidad Autónoma de Barcelona. Doctor en Filosofía [PhD] por la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Dirección Postal: Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana, Facultat de Filosofia i Lletres, Edifici B, Carrer de la Fortuna, Universitat Autònoma de Barcelona, 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), España. Email: alexander.fidora@icrea.cat

INFORMACIÓN DEL TRADUCTOR | TRANSLATOR AFFILIATIONS
Kurt Wischin es Docente de Tiempo Libre en la Universidad Autónoma de Querétaro. Maestrando en Filosofía [MPhil (c)] en la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Queretaro Av. 16 de septiembre #57, Centro Histórico Santiago de Querétaro, QRO, México. Email: kurt.wischin@gmail.com

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Fidora, Alexander. «Domingo Gundisalvo y la introducción de la *metafísica* al occidente latino». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 51–70. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: Si, de K. Wischin. Revisión de A. Fidora. Licencia: Con permiso del autor. Publicado originalmente como:

Fidora, Alexander. «Dominicus Gundissalinus and the introduction of metaphysics into the Latin West». *The Review of Metaphysics* 66 (2013), pp. 691–712. ISSN: 0034–6632.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica semestralmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 73-86

El gobierno de los mejores

The government of the better

MIGUEL CANDEL

Recibido: *11-Junio-2014* | Aceptado: *28-Agosto-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

El presente artículo, sobre la base de algunas bien conocidas ideas de Platón expuestas en la República, presenta una propuesta de reforma de la democracia consistente en añadir a los tres poderes clásicos del Estado un cuarto poder: un consejo formado por personas elegidas entre ciudadanos corrientes dotados de virtudes cívicas, morales y políticas públicamente reconocidas. Dicho consejo se limitaría a emitir dictámenes no vinculantes sobre diferentes asuntos de interés público, como decisiones adoptadas por los poderes ordinarios del Estado, a fin de proporcionar a los ciudadanos corrientes elementos de juicio sobre dichas cuestiones sin las constricciones que suelen imponer a la opinión pública grupos de presión políticos o económicos.

Platón · Reyes filósofos · Gobierno · División de poderes · Democracia · Interés público.

This paper, on the basis of a development of some well known Platonic ideas on government, stated in the Republic, puts forward the proposal of a reform of democracy consisting mainly in the addition, to the three classical powers of State, of a fourth one, namely, a council formed by people elected among ordinary citizens endowed with publicly recognized civic, moral and intellectual virtues. This council would simply release not binding statements on different issues of public interest as, for example, decisions taken by the ordinary State powers, in order to provide ordinary citizens with elements of judgment on those issues, without the constrictions usually imposed on the public opinion by political or economic lobbies.

Plato · Philosopher kings · Government · Division of powers · Democracy · Public interest.

M. Candel (✉)
Universitat de Barcelona, España
email: candel@ub.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

El gobierno de los mejores

MIGUEL CANDEL

§1. Platón, la lechuza y la golondrina

QUIZÁ SEA ESTADÍSTICAMENTE CIERTO QUE LA FILOSOFÍA ES UN AVE, como la lechuza, sólo levanta el vuelo de la reflexión al caer la noche de lo irremediable sobre los acontecimientos de la vida[1]. Pero esa imagen no es válida para caracterizar la filosofía política de Platón.

Es cierto que en la *República* hay un acervo inmenso de consideraciones factuales, basadas en la observación de la realidad política y social de Atenas y de otros Estados griegos. Pero la reflexión *post festum* tiene como única función, en ese gran diálogo[2], ser peana de sustentación de uno de los monumentos más admirables a la capacidad del hombre para introducir orden consciente en los ciegos avatares de la vida social.

Pues bien, aun a fuer de extemporáneo[3], quisiera proponer algunas líneas de reflexión ético-política a tono con aquel talante platónico, en cuya revalorización tan decisivo ha sido, para la cultura filosófica de este país, el trabajo docente y ensayístico de autores como el profesor y académico de la lengua Emilio Lledó[4].

Nada más lejos de mi intención que anunciar una florida primavera social y política: ni los tiempos turbulentos que marcan estos comienzos de siglo permiten augurar un rosado futuro próximo, ni la labor constructiva de la

1. Así es como lo ve Hegel, por ejemplo, en *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*: «Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. (...) die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug». (Prólogo, pp. XXIII-XXIV.)

2. Diálogo no tanto entre los personajes históricos Sócrates, Trasímaco, Glaucón y Adimanto como entre las principales concepciones éticas y políticas, no sólo de la Antigüedad sino de todos los tiempos. Diálogo también entre arte y ciencia, entre tradición e ilustración.

3. Extemporáneo, sobre todo, en un tiempo de glorificación de la impotencia del pensamiento para rebasar los más rastreros horizontes de la pura descripción. Pero en el curso acelerado de superación de unas modas filosóficas por otras, al que venimos asistiendo en los últimos decenios (especialmente a partir de la eclosión estructuralista), pocas dudas puede uno albergar sobre la caducidad de la actual moda neoescéptica, que en filosofía política podríamos calificar, piadosamente, de «anticonstructivista» y, menos piadosamente, de «conformista».

4. Pienso especialmente, entre la obra escrita, en *La memoria del Logos* y *El surco del tiempo*, así como en los incontables prólogos y notas editoriales a ediciones de Platón.

filosofía se debe confundir con eso que algunos consideran nueva ciencia social bajo la denominación de «prospectiva»[5]. La vocación transempírica de la filosofía política se ciñe a la articulación de discursos normativos que transciendan, a la vez, la vacía generalidad de una pura ontología del ser social y la impenetrable compacidad de los sistemas de valores particulares por los que se rigen acríticamente los diversos fragmentos de un cuerpo social sólo articulado a través de los mecanismos mercantiles[6].

Entre esos dos extremos epistémico-axiológicos, atribuible uno al optimismo racionalista hijo de la Ilustración, achacable el otro al pesimismo cínico hijo de las perversiones de aquella[7], cabe encontrar, no ya una *via media*, sino una serie de puentes y caminos transversales que permitan, en una versión modesta del programa hegeliano, introducir cierta racionalidad en lo real y dar algo de realidad práctica a lo racional.

Y aunque es cierto que «una golondrina no hace primavera» (en todo caso, al revés), también lo es que las condiciones materiales, la energía necesaria para salir de este prolongado invierno ético-político de la humanidad están ya ahí desde hace tiempo: lo único que hace falta es que una masa crítica de agentes sociales se dé cuenta de que es así y su condensación genere el impulso necesario para que el pensamiento político creativo levante otra vez el vuelo, primero en forma de aisladas «aves precursoras», finalmente en bandadas que cubran el cielo.

§2. Pluralismo e igualitarismo: más allá de la igualdad de oportunidades

No voy a entrar a considerar aquí el llamado (entre otros, por K.R. Popper) «totalitarismo» de Platón[8]. Las oposiciones que creo pertinentes para ordenar

5. Ciencia, por otro lado, que se limita a formular extrapolaciones en el tiempo a partir de los datos de la situación presente, tarea para la que no necesita rebasar en modo alguno la matriz epistemológica y el horizonte positivista propios de las formas dominantes de conocimiento social.
6. Cuya opacidad, fuente de todo tipo de mistificaciones, ilustró Karl Marx en algunas de sus mejores páginas.
7. En efecto, ninguna de las supuestas alternativas contemporáneas al pensamiento ilustrado puede, por mucho que reniegue de sus orígenes, pretenderse hija (o nieta) de progenies no emparentadas con el tronco de la Ilustración. Las trayectorias culturales pueden torcerse o corregirse, pero nunca borrarse (salvo cataclismo que borre *físicamente* la memoria del pasado, lo que –de momento– no es el caso en la coyuntura histórica en que nos hallamos.
8. Me limitaré a observar que, desde una óptica histórica que trate de eludir los anacronismos, el encasillamiento de la filosofía política de Platón en las categorías modernas del género es una empresa, a mi modo de ver, condenada al fracaso (como lo prueba, indirectamente, el que tanto ideólogos del absolutismo como apologistas del comunitarismo –cuando no del comunismo– hayan recurrido en todas las épocas a la panoplia platónica para defender sus ideas).

axiológicamente los conceptos de la teoría política platónica no son *democracia* /vs/ *dictadura* o *igualdad* /vs/ *libertad*, sino, en todo caso, *privacidad* /vs/ *publicidad* y su correlato *autonomía* /vs/ *participación*.

Respecto a la primera, una advertencia: nada más ajeno a Platón que la dicotomía liberal moderna *bien privado – bien público*[9]. La virtud de la sociedad (que constituye, para el filósofo ateniense, el bien colectivo) es inseparable –más aun: indefinible por separado– de la virtud personal (idéntica al bien del individuo). Ni la suma de vicios privados puede arrojar como resultado virtudes públicas ni el ciudadano puede alcanzar su perfección como individuo en el seno de una sociedad mal gobernada.

El sentido que tiene, pues, en Platón la oposición conceptual que, por razones «pedagógicas», he enunciado en los términos modernos de *privacidad* /vs/ *publicidad* es realmente el que le da su correlato *autonomía* /vs/ *participación*. Autonomía del individuo *físico* respecto a la sociedad-Estado[10] en cuanto atañe al libre desarrollo de las cualidades naturales de cada uno, y autonomía de la sociedad-Estado respecto al individuo para impedir que la posible conducta destructiva de este rompa el tejido social. Participación del individuo *ético* en la organización de la sociedad-Estado, y de esta en la formación ética del individuo.

A conjugar los dos términos de esa oposición (aunque nunca, ciertamente, formulada en esos términos) se consagra, como es sabido, la filosofía política de Platón expuesta en sus grandes diálogos *La República* y *Las Leyes*, amén de en *El Político*. Pero no voy a glosar aquí todo el complejo de nociones articuladas en esos tres textos capitales. Me limitaré, siguiendo el hilo de la oposición mencionada, a estudiar la funcionalidad que ciertos aspectos de la teoría platónica de los estamentos sociales pueden tener para remover algunos de los lastres que arrastran la moderna teoría y, sobre todo, la reciente práctica de la

9. Algunos han creído ver reflejada esta oposición en el uso por Platón de dos términos diferentes para referirse al bien: *agathón* y *kalón*. Pero la única diferencia semántica que cabría establecer entre ambos es la que hay entre un bien «en sí», o bien en sentido absoluto, inherente a la cosa considerada como buena (*agathón*, que etimológicamente connota nobleza de estirpe y, por ende, inherencia intrínseca a la cosa así calificada), y un bien en cuanto reconocido socialmente como tal (*kalón*, etimológicamente: «hermoso»). En definitiva, un único y mismo bien, sea individual o colectivo, pero visto alternativamente «desde dentro» o «desde fuera». (Véase la oposición análoga, en latín, entre *bonum* y *decorum*).

10. Tampoco la distinción entre sociedad política, o Estado, y sociedad civil es pertinente en Platón, tanto por razones conceptuales como, más radicalmente, por causas materiales (insuficiente grado de desarrollo y de autonomización de lo que la teoría social marxista llama «sobrestructuras» políticas).

democracia[11].

Platón propugna una «especialización» de los ciudadanos en tres tipos de tareas[12]: producción, administración/defensa y legislación. La especialización es uno de los postulados básicos de la teoría social platónica. La valoración moderna de dicho postulado es habitualmente negativa, basada en una tentadora analogía con las instituciones corporativas del modelo fascista de Estado[13]. Pero esta valoración adolece de un defecto capital: ignora la fundamentación antropológica de la propuesta.

En efecto, Platón basa su teoría política en una teoría del ser humano por la que –con mucho mayor realismo que las esquemáticas antropologías liberales, tributarias de una concepción monolítica de la textura pasional del hombre y una consiguiente estandarización superficial de la naturaleza humana– distingue tres tipos de caracteres según predomine en cada uno de ellos una u otra de las tres especies *(eídē)* o naturalezas que, según él, componen el alma: el deseo de placer, el coraje y el amor al saber[14].

Con arreglo, pues, al elemento temperamental en ellos dominante, los diversos individuos tienden espontáneamente a ocupar su «lugar natural» en la sociedad: unos se dedican a la producción de bienes con los que satisfacer sus apetitos de goce y bienestar material, desinteresándose mayormente de los asuntos sociales; otros dan rienda suelta a su fogosidad y espíritu

11. No sin dejar de recordar que la propuesta política de Platón es esencialmente antidemocrática. Pero no en un sentido «dictatorial» que impida encontrar en ella materiales «reciclables» con los que proporcionar nuevas bases a las viciadas formas contemporáneas de democracia.

12. Indisolublemente «privadas» y «públicas», o «civiles» y «políticas», puesto que reúnen finalidades productivas, reproductivas (con una fortísima componente pedagógica) y organizativas, amén de «autoproductivas» o consagradas a la realización personal.

13. Una curiosa excepción la constituye el libro de la autora norteamericana Jane Jacobs, *Systems of Survival: A Dialogue on the Moral Foundations of Commerce and Politics*, Nueva York, Random House, 1993, donde se propone una teoría social basada en algo muy parecido a la concepción antropológica de la *República*: hay dos caracteres humanos básicos, el predador (guerrero-guardián) y el productor (artesano-comerciante); una sociedad justa es aquella que asigna a cada uno de esos dos tipos de hombres las tareas para las que está dotado. Ni que decir tiene que la autora ve muchos de los males, por ejemplo, de la sociedad estadounidense en el cruce de papeles entre individuos de esos dos tipos.

14. Ver, sobre todo, el libro IV, a partir de 434 d. La ligazón entre la colectividad y el individuo a través de la similar constitución de una y otro se manifiesta en pasajes como este:

> «No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues estos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general –así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto– no se genera en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos» (435 e - 436 a).

«emprendedor» (en sentido no meramente económico, como hoy se entiende el término) organizando la vida colectiva y enfrentándose a las fuerzas que tienden a disolverla, sin dedicar una atención prioritaria al enriquecimiento personal; otros, en fin, rehúyen ambos tipos de ocupaciones externas para consagrarse al cultivo interior del saber como fin en sí mismo, lo que Aristóteles llamará «vida contemplativa» *(theôrêtikê bíos).* Estos últimos constituyen una importante excepción a la supuesta tendencia general de los diversos temperamentos a proyectarse en el cuerpo social mediante la participación en una u otra de las tareas colectivas: en efecto, los amantes del saber *(philósophoi)*, siendo los más preparados, gracias a sus conocimientos, para dirigir la sociedad, son los únicos que no tienen interés ninguno en hacerlo.

Por ello, propone Platón, el Estado en el que haya de reinar la justicia habrá de velar por dar a cada ciudadano la educación que mejor lo prepare para desempeñar el papel a que lo predispone su temperamento, haciendo, por así decir, de la necesidad virtud. Pero con la crucial excepción de los «filósofos», que serán objeto de una selección ulterior entre aquellos inicialmente educados para las tareas administrativo-defensivas, cuando despunte en ellos ese gusto por la vida interior propio del sabio que tenderá a apartarlos de los compromisos sociales. A ellos, tras haberles facilitado el ascenso a las cumbres de la vida contemplativa, se los *forzará*[15] a descender periódicamente al suelo de los cotidianos problemas de la comunidad, a cuya solución deberán consagrar todas sus energías. Su inteligencia y buen criterio será garantía de acierto en su gestión, mientras que su desinterés por las ventajas materiales los pondrá, tanto a ellos como al Estado, a cubierto de la corrupción y de la lucha por el poder, las cuales acechan a todos aquellos a los que apetece gobernar[16].

Esta atípica propuesta, sistemáticamente mal interpretada en todas las épocas debido a prejuicios de diverso signo que han hecho que se la clasificara con arreglo a categorías ajenas a la peculiar constelación de ideas políticas en que orbita el pensamiento platónico, se caracteriza, paradójicamente, por ser a la vez:

a) conservadora y revolucionaria
b) clasista e igualitaria

15. Con todo tipo de amenazas y castigos, si es preciso: «Cada uno ha de gobernar por imposición, al revés de lo que sucede a los que gobiernan ahora en cada Estado». (*República* VII, 520 e.)
16. «Es necesario entonces que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversarios que los combatan». (*República* VII, 521 b.)

c) individualista y colectivista

d) antidemocrática y pluralista

e) realista e idealista.

Es conservadora, clasista y antidemocrática porque rechaza cualquier intento (ejemplificado en la democracia ateniense) de contrariar la tendencia espontánea[17] de toda sociedad humana a la diferenciación. Pero es revolucionaria, igualitaria y pluralista porque a los distintos grupos sociales resultantes de esa diferenciación les asigna una distribución de papeles que, respondiendo a sus intereses[18] particulares, establece entre ellos un equilibrio que, en buena lógica, habría de resultar beneficioso para el conjunto de la sociedad.

No propugna, pues, la igualdad entendida como nivelación de las diferencias entre grupos *previa* a su actuación social, sino como nivelación de las ventajas *resultantes* de su interacción. Y en ese sentido es individualista porque respeta la jerarquía de valores de cada individuo en su actitud ante la sociedad; pero tiene, a la vez, el bien colectivo como criterio regulador de la interacción entre los individuos.

Todos estos rasgos, por último, la caracterizan como una propuesta bien fundada en la psicología humana y, por ello, realista. El idealismo que tradicionalmente se le atribuye estriba más en el «olvido» de la *táctica* concreta para su realización *a partir de unas determinadas circunstancias históricas* que en su viabilidad estratégica. Por lo demás, el mismo Platón reconoce que será difícil que se reúnan en un lugar y un momento dados todos los factores que deben concurrir en su plasmación práctica, pero que, con una sola vez que ello ocurra, bastará para que las ventajas exhibidas por el nuevo régimen político le granjeen la adhesión de la gran mayoría, quedando así garantizada su supervivencia[19].

17. Entiéndase aquí el adjetivo 'espontánea' sin ninguna connotación valorativa, sino como simple descripción de una situación *de facto* (por más que el *hecho* que sirve de referente, lejos de ser un fenómeno *natural* en el sentido de *independiente de la voluntad del hombre*, sea el resultado de la acción *voluntaria* de un conjunto de individuos que, aun gozando de ciertos márgenes de libertad, propenden estadísticamente a actuar conforme a determinadas tendencias *naturales*).

18. Con la notable excepción, claro está, del grupo más excelente (los sabios), a quienes se contraría parcialmente haciéndoles asumir tareas de gobierno (sacrificio, empero, que ellos pueden asumir, a diferencia de los otros grupos, gracias a su elevado nivel de conciencia y autodominio, por lo que, en cierto modo, ese sacrificio ha de procurarles incluso una ulterior satisfacción de segundo –o tercer– grado).

19. Véase el libro V, 502 b:

En definitiva, el «Estado justo» de Platón constituye un proyecto de ingeniería social que, sin identificarse con ninguno de los programas modernos y contemporáneos de transformación estructural de la sociedad, contiene elementos de casi todos ellos: desde el liberalismo, con su respeto por las preferencias innatas de los distintos tipos de individuos (excepto –en parte– las de los filósofos), hasta el socialismo, con su reconocimiento de la primacía axiológica del bien público –aunque entendido como condición de posibilidad del bien privado. Su aristocratismo de la inteligencia lo priva de toda veleidad populista, a la vez que su colectivismo tendencial sienta las bases para una versión *sui generis* de la «igualdad de oportunidades» entendida como «equivalencia» antes que como «identidad» de los cauces de participación de los individuos en la vida del Estado y de los beneficios personales de ella derivados[20].

Continua pie de página nº 19:

> «Sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble. (...) Y si se da el caso de que un gobernante implante las leyes e instituciones que hemos descrito, sin duda no será imposible que los ciudadanos estén dispuestos a hacer su parte».

En realidad, Platón sí contempla una cierta táctica para la transición a la forma de Estado propuesta:

> «Pues bien; convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos (...) considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado».

(A la pregunta de su interlocutor sobre la forma en que los filósofos podrán organizar ese Estado, responde Sócrates:)

> «A todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres, y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento.) No es este el modo más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?» (*República* VII, 540 d - 541 a)

Como se ve, la «táctica» adolece de dos puntos flacos. Por un lado, no explica cómo lograr justamente lo que es requisito previo de toda la operación: poner a los verdaderos filósofos al frente del Estado. Por otro lado, prescribe una política de «corte generacional» para interrumpir la reproducción, en los niños, de los viejos valores de los padres y remover así el principal obstáculo para la reeducación de la sociedad desde su base. Semejante deportación en masa de adultos al campo es, aparte de extremadamente cruel, irrealizable, pues paralizaría por largo tiempo órganos vitales de la sociedad (industria y comercio) con consecuencias catastróficas para la economía que deslegitimarían rápidamente el proyecto a los ojos de sus presuntos beneficiarios futuros (algo de eso ha podido verse este siglo en las experiencias ultrasocialistas de la China de Mao y, sobre todo, la Camboya de Pol Pot).

20. Podría expresarse esto mediante una especie de proporción (fórmula matemática asiduamente cultivada por Platón en la exposición de sus teorías):

$$\mathbf{A/A' = B/B' = J}$$

Siendo:

A = Preferencias de los productores
A' = Participación social de los productores

Ese carácter polivalente[21] del modelo platónico lo hace válido, creemos, para extraer de él criterios aplicables a una reflexión política contemporánea. Y eso es justamente lo que vamos a hacer en la sección siguiente.

§3. El filósofo rey (constitucional)

Todo lo dicho anteriormente sobre la imposibilidad de calificar la propuesta platónica de totalitaria o inequívocamente clasista o conservadora no obsta para que debamos calificarla de *no democrática*. Pero, como ya hemos adelantado, creemos que algunos de sus elementos pueden aportar nueva savia al anquilosado tronco de la democracia moderna.

Para que ello sea posible, no obstante, hemos de empezar modificando un aspecto importante de la teoría, con lo que en realidad no haremos sino purificar la esencia del programa platónico, removiendo de él elementos gratuitamente antidemocráticos que no son consecuencia *lógica* del planteamiento general del Platón filósofo, sino interferencias subjetivas del Platón aristócrata comprometido personalmente en la oposición al régimen ateniense.

Debemos, pues, negar que la *profesionalización* de las tareas necesarias para el mantenimiento de la sociedad deba llevarse al extremo de una separación total y permanente entre productores y administradores. De la antropología platónica, en efecto, no se desprende en absoluto semejante «régimen absoluto de incompatibilidades». Y no se desprende porque las llamadas tres «especies» o «formas» del alma no se dan en modo alguno separadas o en «estado puro» ni, en consecuencia, los individuos humanos poseen, cada uno, *una sola* de esas formas, sino que en todos y cada uno se encuentran y actúan un elemento *apetitivo*, un elemento *colérico* y un elemento *racional*.

Hay, por tanto, entre la antropología platónica (que considero básicamente aceptable[22] y heurísticamente productiva) y su teoría política un *non sequitur*

B	=	Preferencias de los guardianes
B'	=	Participación social de los guardianes
J	=	Justicia (o bien público –y– privado)

Queda fuera del cuadro, naturalmente, la peculiar situación de los filósofos.

21. 'Polivalente' no es aquí sinónimo de 'ambiguo', por más que su utilización histórica haya oscilado entre extremos antagónicos del espectro político. Y no es ambiguo (éticamente, al menos) porque está articulado en torno al principio inequívoco de la universalidad del Bien, lo que (independientemente de cómo este se defina) impide cualquier interpretación acomodaticia de la teoría.

22. Aceptable, por supuesto, con la salvedad del dualismo cuerpo-alma, que es ontológicamente inadmisible pero que a los efectos de la teoría política resulta completamente irrelevante y, por tanto, inocuo.

evidente. Pues de la tesis de la mezcla de las tres especies anímicas en todos y cada uno de los seres humanos no se desprende la especialización exclusiva de cada uno en una única función social, sino todo lo contrario. Cierto que en cada individuo predomina uno de los tres elementos[23], pero *sin anular* a los otros dos[24]. Por tanto, el principio de paralelismo entre la estructura anímica individual y la estructura social, aplicado en general a rajatabla por Platón, debería llevarle a postular una especialización *no exclusiva* de los distintos tipos humanos en las distintas tareas colectivas. Así, los productores se consagrarían fundamentalmente a la producción y disfrute de bienes materiales, sin que esa dedicación principal les privara de participar periódicamente en la vida política. Los «guardianes», simétricamente, harían compatible una dedicación prioritaria a las tareas administrativas con una moderada actividad productiva y el disfrute de un modesto patrimonio material. Los filósofos, por último, además de no renunciar, en aras de su dedicación política, al cultivo del saber teórico, serían «reyes» sólo en un sentido ético: en virtud de su autoridad moral antes que por su control de la fuerza armada[25].

Hechas estas correcciones, el proyecto platónico puede servir de modelo indirecto para introducir en los sistemas políticos democráticos de nuestro tiempo innovaciones como:

1) Una regla de *proporcionalidad inversa* entre poder económico y poder político.

2) Un sistema educativo que, sobre la garantía de «igualdad»[26] social brindada por el principio anterior, se adapte a la *pluralidad de inclinaciones* de los individuos sin tratar de homogeneizar las conductas más allá de unos cuantos valores universalísimos (en esencia: respeto absoluto de la vida humana y de la libertad de pensamiento y de palabra, con todas sus

23. Tal como expresa alegóricamente el mito de las tres razas humanas: la de oro, la de plata y la de bronce o hierro (*República* III, 414 d - 415 e).

24. De ahí, precisamente, que el hombre deba sostener una lucha entre las diversas partes de su alma, lucha que constituye la tarea (ética) de automodelación del individuo.

25. De hecho, Platón no es tan riguroso con los filósofos, en cuanto a especialización se refiere, como con las demás categorías sociales. Pues admite de entrada que su dedicación a las tareas de gobierno sea periódica, no permanente. A cambio de esa mayor flexibilidad, deberán desempeñar las funciones públicas *velint nolint*, sin que se dé en ellos una inclinación natural al respecto, como sí se da, en cambio, en los productores y en los guardianes la inclinación, respectivamente, a crear riqueza y a defender al Estado.

26. En el sentido, propiamente, de «equivalencia» o «equipolencia», no «identidad», de funciones sociales (ver nota 20, *supra*).

consecuencias prácticas). Pero sistema educativo, a la vez, que haga de la *formación permanente* de los adultos un capítulo tan obligado como el de la educación inicial de los jóvenes.

3) El reconocimiento de la *autoridad moral* del «sabio» por encima de la autoridad política establecida.

Dejando de lado el punto 2, que creo suficientemente autoexplicativo[27], veamos con más detenimiento el sentido y las implicaciones del 1 y el 3.

La regla de proporcionalidad inversa entre el poder económico y el poder político estribaría, no en la división social tajante entre productores y administradores, al modo platónico, sino en un régimen de incompatibilidades riguroso por el que las personas que ocuparan puestos de responsabilidad política no pudieran, durante ese período y un período posterior a su cese, percibir, directa o indirectamente, ningún tipo de ingreso distinto del sueldo devengado por su cargo ni ejercer ninguna actividad empresarial directiva, incluso no retribuida[28]. Dicho régimen debería igualar a todos los efectos la situación del titular de un cargo público que antes de acceder al mismo fuera empleado por cuenta ajena con la situación de cualquier otro agente económico (rentista, empresario, autónomo, etc.). La infracción de esta norma, que debería estar tipificada en el código penal, acarrearía, amén de las sanciones correspondientes, la inhabilitación permanente para el desempeño de cargos públicos.

En cuanto al punto 3, en que se reformula la célebre propuesta platónica del «gobierno de los filósofos», exige varias aclaraciones.

Ante todo, la del concepto de «sabio». Si, consecuentes con el criterio general de nuestra reformulación de las tesis platónicas, reconocemos que la «sabiduría» no es patrimonio exclusivo de quienes tienen la reflexión teórica como centro de sus vidas, ni siquiera de quienes ejercen profesionalmente, como científicos, profesores, literatos, etc., una actividad intelectual pura,

27. Lo que quizá convendría explicitar, de todos modos, es que ese punto constituye un desarrollo, actualizado y revisado con criterios democráticos, de la concepción platónica según la cual la educación es un proceso inseparable de la vida social en su conjunto (vivir en sociedad es, en sí mismo, una *formación permanente*) y el elemento mediador entre lo individual y lo colectivo; en una palabra: la *socialización de las energías del individuo* a la vez que la *apropiación individual de la energía social*.

28. V.g.: formar parte de un consejo de administración, ejercer como consejero o asesor de cualquier tipo en una empresa, pública o privada, etc.

diremos que es sabio todo aquel que hace gala de buen sentido al razonar sobre cualquier tema (o, como podría haber dicho Platón, aquel en cuyo carácter el elemento racional gobierna a los demás).

En segundo lugar, ¿qué debe entenderse por «reconocimiento de la autoridad moral»? No entraremos a discutir el concepto de «autoridad moral» porque las nociones corrientes del mismo son, por una vez, lo bastante homogéneas entre sí como para ahorrarnos la tarea de precisarlo (casi todo el mundo coincide a la hora de atribuir o negar autoridad moral a alguien). Pero) qué hay de nuevo, entonces, en la exigencia de *reconocer* una autoridad moral? La respuesta a esta pregunta da la clave de toda la propuesta.

En efecto, lo que el aparente simplismo del punto 3 encierra es un delicado equilibrio de exigencias, todas ellas legítimas, pero que ningún sistema de organización social y política ha logrado hasta ahora conciliar.

Tenemos, por un lado, frente a las reivindicaciones nostálgicas de una sociedad política plenamente integrada en y por la sociedad civil[29], la constatación de una tendencia a la profesionalización de la actividad pública ((en este punto, al menos, hizo gala Platón de enorme realismo!) cuya recurrencia tras cada intento de corrección lleva a pensar que se trata de una constricción organizativa insuperable.

Pero tenemos, por otro lado, la evidencia de que esa evolución profesionalista de los políticos es una evolución regresiva: no porque no seleccione a los «más aptos», sino porque el tipo de aptitud que promueve y perfecciona es sólo funcional a la supervivencia de la «especie» de los políticos profesionales como tal, independientemente del servicio que presten a la sociedad[30].

Pues bien, la fórmula «cuasiplatónica» de «gobierno de los filósofos» que aquí consideramos es la siguiente: junto a los tres poderes tradicionales del Estado de derecho, debería crearse una especie de «consejo de sabios» integrado por personas de reconocido prestigio profesional y ético, elegidas, sin mediar

29. Utopía en la que coinciden, desde distintos ángulos, ideologías tan diferentes como el tradicionalismo y el fascismo, por un lado, y el anarquismo y el comunismo de matriz marxista, por otro: los primeros aspiran a la reabsorción de lo político por lo social mediante una «vuelta atrás» en la historia; los segundos, mediante una «fuga hacia delante».

30. Sin que ello quiera decir que la sociedad pueda tolerar un aumento indefinido de la incompetencia de los políticos como servidores públicos: hay, evidentemente, límites insuperables, transgredidos los cuales, sobreviene el estallido (ejemplos no faltan y, seguramente, cada vez abundarán más). Lo que ocurre es que, sin rebasar esos límites, el margen de maniobra del político profesional es tan grande que, cuando se disparan las alarmas, el daño causado a la sociedad puede resultar ya irreparable.

ningún tipo de campaña electoral, por sus compañeros de profesión[31]. Este Consejo, cuyos miembros seguirían desempeñando sus actividades normales y carecerían de retribución permanente (sólo cobrarían dietas y gastos de viaje por los días de sesión) se reuniría periódicamente para emitir dictámenes sobre todos aquellos aspectos de la vida pública que estimara conveniente, incluida, por supuesto, la gestión de los otros tres poderes constitucionales. Dichos dictámenes recibirían obligatoriamente amplia y detallada difusión por todos los medios a fin de garantizar su conocimiento por cualquier ciudadano, incluso los habitualmente desentendidos de los asuntos públicos. Serían, sin embargo, dictámenes *no vinculantes*, que apelarían, exclusivamente, a la conciencia y el sentido de la responsabilidad de gobernantes y gobernados.

El carácter no vinculante de las decisiones, unido a la amplia publicidad y el prestigio de sus miembros, haría de ese Consejo una verdadera *autoridad moral y sólo moral*. Semejante autoridad, pese a su aparente impotencia efectiva, sería probablemente más eficaz para enderezar conductas públicas –e incluso privadas– que la mayoría de los mecanismos coercitivos diseñados hasta la fecha. Nadie podría reprochar a sus miembros que actúan en interés propio (especialmente si se tiene presente la posibilidad de que algunos de ellos hayan sido elegidos *contra su voluntad*) o que sólo reflejan los intereses de un grupo o clase social. Por ello, y porque el comportamiento humano es mucho más susceptible de modificación por impulsos éticos de lo que la mayoría de las filosofías políticas modernas se empeña en reconocer[32], es posible que una innovación de ese tipo (de la que, por supuesto, cabe imaginar innumerables modalidades concretas, tanto en jurisdicción –estatal, provincial, municipal– como en composición –tipología social de los miembros– y en periodización del mandato –coincidente con las legislaturas o a caballo entre ellas, etc.) – fuera el tipo de reforma, entre otras, que la democracia moderna está pidiendo a gritos para evitar su definitiva corrupción en forma de plutocracia, partitocracia o, simplemente, componenda entre mafias. Para introducir, en suma, una

31. El proceso de elección no tendría por qué ser técnicamente comparable al de unas elecciones políticas normales, con el mismo grado de exhaustividad de los censos de electores, plazos, etc. Bastaría un censo de votantes inscritos voluntariamente por rama profesional y distrito (distrito que no tendría por qué coincidir tampoco con el electoral ordinario, debiendo ser, por lo general, más pequeño, a fin de facilitar el conocimiento de los candidatos por los electores). En cuanto a los candidatos, su presentación sería totalmente libre, tanto por iniciativa del interesado como a propuesta de grupos de compañeros. En el segundo caso, el candidato sería inscrito como tal sin necesidad de recabar su consentimiento y, en caso de ser elegido, no podría renunciar salvo por razones de fuerza mayor claramente demostrables.

32. Al menos si reconocemos, en toda su magnitud, la eficacia psicológica de aquel sentimiento interiorizador de normas sociales que los antiguos griegos llamaron α δώς, «pudor».

dimensión *pedagógica*, una «garantía de calidad» en el debate público, que impida que, como ahora ocurre, los políticos acaben compitiendo demagógicamente a la baja por ganarse el favor de los sectores sociales menos participativos, menos interesados en la buena marcha de la vida colectiva[33] (bien por falta de formación, bien por individualismo estrecho, bien por voluntad expresa de llevar al molino de su beneficio privado el agua de los recursos públicos).

Si así fuera, el antidemócrata e idealista Platón habría hecho una inestimable contribución póstuma al siempre dudoso progreso de la humanidad hacia formas realistas de emancipación.

33. Un paradigma casi perfecto de la degradación electoralista de la democracia lo constituye la «selección negativa» producida en los programas de televisión por la mercantilización a ultranza: al partir del principio de dar al público «lo que el público pide» (es decir, lo que responde al gusto mayoritario, a fin de vender más publicidad y aumentar los ingresos), se refuerza la vulgaridad de los gustos del gran público, de manera que «lo que el público pide» acaba siendo cada vez más vulgar. A la democracia moderna le ocurre algo muy parecido, algo que recuerda en parte las lacras que Platón denunciaba en el sistema político ateniense: el mercantilismo electoralista, en lugar de elevar el espíritu cívico de los ciudadanos, no hace sino rebajarlo progresivamente, al poner el discurso político *al nivel de los menos interesados por la política*, al nivel de esa «mayoría silenciosa» *que sería igualmente feliz bajo una dictadura mientras esta le ofreciera «pan y circo»*. Por eso la democracia moderna no es, en el fondo, sino una variante de caudillismo con elecciones en donde la demagogia explícita de los discursos del «caudillo» (que tampoco faltan, en ciertos casos) ha sido sustituida por la mucho más sutil de la incitación a *consumir y olvidarse del resto*. El «consejo consultivo de sabios» que aquí se propone (o cualquier fórmula semejante) es por ello una necesidad para que el principio «un hombre, un voto» pueda mantenerse sin vaciarse de contenido, es decir, para que el valor nominal de una gran parte de los votos no supere tanto como ahora su valor real en términos de responsabilidad y conciencia cívica. O, en el peor de los casos, para que al equivocarnos votando sepamos por qué nos hemos equivocado, condición *sine qua non* para corregir el error si algún día decidimos hacerlo...

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Miguel Candel es Profesor Titular en la Universitat de Barcelona. Doctor en Filosofía [PhD] por la Universitat de Barcelona. Dirección Postal: Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, Montalegre 6, 08001 Barcelona, España. Email: candel@ub.edu.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Candel, Miguel. «El gobierno de los mejores». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 73–86. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 89-112

Recent Advances in Metaphysics: Ontological Categories and Categorial Schemes

Recientes avances en metafísica: Categorías ontológicas y esquemas categoriales

EDWARD JONATHAN LOWE

Recibido: *20-Noviembre-2013* | Aceptado: *17-Septiembre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

Desde una perspectiva ontológica tradicional, y con la declarada intención de alejarse del relativismo contemporáneo, el presente escrito busca establecer algunos principios básicos para mantener la posición de la metafísica como el estudio sistemático de la realidad como un todo, y de la ontología como la *ciencia del ser*, sustentada en una teoría de categorías. Estas categorías están diferenciadas por las características distintivas de existencia e identidad de sus respectivos miembros, tomándose como «categorías ontológicas fundamentales» aquellas en donde sus miembros tienen condiciones para estas características de existencia e identidad que no sean especificables en una forma exhaustiva, en términos de dependencia ontológica, entre esos miembros y los miembros de otras categorías ontológicas. Este escrito hace entonces una revisión de las diferentes teorías de categorías ontológicas, y sus respectivas interpretaciones de cuántas y cuáles categorías deben ser reconocidas.

Metafísica · Ontología · Teoría de categorías ontológicas · Existencia · Realidad.

From a traditional ontological perspective, and with the declared intention to move away from contemporary relativism, this paper aims to establish some basic principles to maintain the position of Metaphysics as the systematic study of reality as a whole, and Ontology as the *science of being*, based on a theory of categories. These categories are differentiated by the distinctive features of existence and identity of their respective members, taking as «fundamental ontological categories» those where its members have conditions for these characteristics of existence and identity that are not exhaustively specifiable, in terms of ontological dependence, between those members and members of other ontological categories. This paper then makes a revision of the different theories of ontological categories, and their respective interpretations of how many and which categories should be recognized.

Metaphysics · Ontology · Theory of ontological categories · Existence · Reality.

E. J. Lowe (✉)
Durham University, UK
email: E.J.Lowe@durham.ac.uk

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Recent Advances in Metaphysics: Ontological Categories and Categorial Schemes

EDWARD JONATHAN LOWE

§1. Philosophy, metaphysics and ontology

THERE IS A WIDESPREAD ASSUMPTION AMONGST NON-PHILOSOPHERS, which is shared by a good many practising philosophers too, that «progress» is never really made in philosophy, and above all in metaphysics. In this respect, philosophy is often compared, for the most part unfavourably, with the empirical sciences, and especially the natural sciences, such as physics, chemistry and biology. Sometimes, philosophy is defended on the grounds that to deplore the lack of «progress» in it is to misconceive its central aim, which is challenge and criticise received ideas and assumptions rather than to advance positive theses. But this defence itself is liable to be attacked by the practitioners of other disciplines as unwarranted special pleading on the part of philosophers, whose comparative lack of expertise in other disciplines, it will be said, ill-equips them to play the role of all-purpose intellectual critic. It is sometimes even urged that philosophy is now «dead», the relic of a pre-scientific age whose useful functions, such as they were, have been taken over at last by genuine sciences. What were once «philosophical» questions have now been transmuted, allegedly, into questions for more specialised modes of scientific inquiry, with their own distinctive methodological principles and theoretical foundations.

This dismissive view of philosophy is at once shallow and pernicious. It is true that philosophy is not, properly speaking, an empirical science, but there are other disciplines of a non-empirical character in which progress most certainly can be and has been made, such as mathematics and logic. So there is no reason, in principle, why progress should not be made in philosophy. However, it must be acknowledged that even professional philosophers are in much less agreement amongst themselves as to the nature of their discipline and the proper methods of practising it than are mathematicians and logicians. There is more disagreement about fundamentals in philosophy than in any other area of

Edward J. Lowe | ©
Disputatio 4 (2014), pp. 89-112

human thought. But this should not surprise us, since philosophy is precisely concerned with the most fundamental questions that can arise for the human intellect.

The conception of philosophy that I favour is one which places metaphysics at the heart of philosophy and ontology –the science of being– at the heart of metaphysics.[1] Why do we need a «science of being», and how is such a science possible? Why cannot each special science, be it empirical or *a priori*, address its own ontological questions on its own behalf, without recourse to any overarching «science of being»? The short answer to this question is that reality is one and truth indivisible. Each special science aims at truth, seeking to portray accurately some part of reality. But the various portrayals of different parts of reality must, if they are all to be true, fit together to make a portrait which can be true of reality as a whole. No special science can arrogate to itself the task of rendering mutually consistent the various partial portraits: that task can alone belong to an overarching science of being, that is, to ontology. But we should not be misled by this talk of «portraits» of reality. The proper concern of ontology is not the portraits we construct of it, but reality itself.

Here, however, we encounter one of the great divides in philosophy, whose historical roots lie in the seventeenth and eighteenth centuries. There are those philosophers –Kant is the most obvious and seminal figure– who consider that we cannot, in fact, know anything about reality «as it is in itself», so that ontology can be coherently conceived only as the science of our thought about being, rather than as the science of being as such. On the other hand, there are philosophers, many of whom would trace their allegiances back to Plato and Aristotle, who think that there is no obstacle in principle to our knowing at least something about reality as it is in itself. On behalf of this view, which I share, it may be urged that to deny the possibility of such knowledge is ultimately incoherent and self-defeating. The easiest way to sustain this charge is to point out that if, indeed, we could know nothing about reality as it is in itself, then for that very reason we could know nothing about our own thoughts about, or portrayals of, reality: for those thoughts or portrayals are nothing if not parts of reality themselves. In short, ontological questions –understood as questions about being rather than just about our thoughts about being– arise with regard to the ontological status of our thoughts, and of ourselves as thinkers of those thoughts: so that to attempt to recast all ontological questions as questions

[1] See further E. J. Lowe (1998) ch. 1, and (2002e), ch. 1, where many of the points made in the present section of this paper receive a fuller treatment.

about our thoughts about what exists is to engender a regress which is clearly vicious.

This still leaves unanswered the question of how we can attain knowledge of being, or of reality «as it is in itself», especially if ontology is conceived to be not an empirical but an *a priori* science. The answer that I favour divides the task of ontology into two parts, one which is wholly *a priori* and another which admits empirical elements. The *a priori* part is devoted to exploring the realm of metaphysical possibility, seeking to establish what kinds of things could exist and, more importantly, *co-exist* to make up a single possible world. The empirically conditioned part seeks to establish, on the basis of empirical evidence and informed by our most successful scientific theories, what kinds of things do exist in this, the actual world. But the two tasks are not independent: in particular, the second task depends upon the first. We are in no position to be able to judge what kinds of things actually *do* exist, even in the light of the most scientifically well-informed experience, unless we can effectively determine what kinds of things *could* exist, because empirical evidence can only be evidence for the existence of something whose existence is antecedently possible.

This way of looking at ontological knowledge and its possibility demands that we accept, whether we like it or not, that such knowledge is fallible –not only our knowledge of what actually does exist, but also our knowledge of what could exist. In this respect, however, ontology is nowise different from any other intellectual discipline, including mathematics and logic. Indeed, it is arguable that it was the mistaken pursuit of certainty in metaphysics that led Kant and other philosophers in his tradition to abandon the conception of ontology as the science of being for a misconception of it as the science of our thought about being, the illusion being that we can attain a degree of certainty concerning the contents of our own thoughts which eludes us entirely concerning the true nature of reality «as it is in itself».

§2. Ontological categories

I have described ontology as being concerned, in its *a priori* part, with what kinds of things can exist and co-exist. By «kinds» here I mean *categories*, a term which is inherited, of course, from Aristotle, who wrote a treatise going under that title.[2] (Later I shall be using the term «kinds» in a more restricted sense, to

[2] See Aristotle (1963).

denote one ontological category amongst others, so it is important that no confusion should arise on this score). And by «things» I mean *entities*, that is, *beings*, in the most general sense of that term. Category theory, then, lies at the heart of ontology –but, properly understood, concerns categories conceived as categories of being, not, in Kantian style, as categories of thought. (There is, of course, also a branch of mathematics called «category theory», but since ontology has the first claim on the term, I use it here without apology to the mathematicians concerned).

Strangely, for much of the twentieth century, many philosophers, even those who were broadly sympathetic to the realist conception of ontology that I favour, saw no need for category theory to lie at the heart of metaphysics. This is because they imagined that all the purposes of ontology could be served, in effect, by set theory, perhaps in the belief that anything can be «modelled» in set theory and that any adequate model can be substituted, without loss, for whatever it is supposed to be a model of.[3] Thus, for instance, they supposed that instead of talking about properties of objects, we could talk about sets of objects, or, more sophisticatedly, about functions from possible worlds (themselves conceived, perhaps, as sets of objects) to sets of objects «at» or «in» those worlds. For instance, the property of being red might be «represented» as a function which has, for each possible world as an argument, the set of red objects in that world as the corresponding value. And functions themselves, of course, are also ultimately «represented» as sets, namely, as sets of ordered pairs of their arguments and values (ordered pairs in turn being «represented» as sets of sets in the standard Wiener–Kuratowski fashion).

Nothing could be more myopic and stultifying than this view that all the purposes of ontology can be served by set theory and set-theoretical constructions. Sets themselves comprise just one category of entities amongst many, and one which certainly could not be the sole category of entity existing in any possible world.[4] Even if we suppose that so-called «pure» sets are possible –sets that have in their transitive closure only other sets, including the «empty» set– there must be more kinds of thing in any possible world than just such sets. This is true even if it is also true that anything whatever can, in some sense, be «modelled» set-theoretically. We should not conflate a model with what it is a model of. Indeed, there is a kind of unholy alliance between this way of doing ersatz ontology via set-theoretical constructions and the anti-realist conception

[3] For similar strictures, see B. Smith (1997, pp. 105-27), especially p. 107.

[4] See further E. J. Lowe (1998) ch. 12, and also (2002c, pp. 62-73).

of ontology as the science of our thoughts about, or representations of, reality. What is common to both approaches is the misbegotten conviction that we must and can substitute, without significant loss, models or representations of things for the things themselves.

So what, then, are ontological categories and which such categories should we acknowledge? How are such categories to be «individuated», that is, identified and distinguished? Here I shall make two preliminary claims, neither of them expressed very precisely at this stage. First, ontological categories are hierarchically organised and, second, ontological categories are individuated by the distinctive existence and/or identity conditions of their members. The two claims are mutually dependent, furthermore. I have already mentioned some ontological categories in passing: for instance, the categories of *object*, *property* and *set*. A hierarchical relation is observable even here, since sets comprise a sub-category of objects: that is to say, a set is a special kind of object –namely, it is an abstract object whose existence and identity depend entirely upon the existence and identities of its members. And thus we see here too how the category of set is individuated in terms of the existence and identity conditions of the entities that belong to it. (I hasten to emphasise that the sense in which an entity «belongs» to a category is not to be confused with the special set-theoretical sense in which something is a «member» of a set: to indulge in this confusion would be to treat the categories themselves as sets, whereas in fact sets comprise just one ontological category amongst many. I should perhaps remark, indeed, that ontological categories are not themselves to be thought of as *entities* at all, nor, *a fortiori*, as comprising a distinctive ontological category of their own, the category of *category*. To insist, as I do, that ontological categories are categories of being, not categories of thought, is not to imply that these categories are themselves *beings*).

As a further illustration of the foregoing points, consider the following two sub-categories of object, each of which is a special kind of *concrete* object, in contrast with such abstract objects as sets and propositions: *masses*, or material bodies, on the one hand, and *living organisms* on the other. Entities belonging to these two categories have quite different existence and identity conditions, because a living organism, being the kind of thing that is by its very nature capable of undergoing growth and metabolic processes, can survive a change of its constituent matter in a way that a mere mass of matter cannot. A mere mass, being nothing but an aggregate of material particles, cannot survive the loss or exchange of any of those particles, any more than a set can undergo a change of its members. As a consequence, it is impossible to *identify* a living organism with

the mass of matter which constitutes it at any given stage of its existence, for it is constituted by different masses at different stages.[5]

It is a matter of debate how, precisely, ontological categories are hierarchically organised, although the top-most category must obviously be the most general of all, that of *entity* or *being*. Everything whatever that does or could exist may be categorised as an «entity». According to one view, which I favour myself, at the second-highest level of categorisation all entities are divisible into either *universals* or *particulars*.[6] A partial sketch of a categorial hierarchy embodying this idea and others that I have just outlined is provided in Fig. 1 below. I must emphasise its partial and provisional character. Other ontologists deny the very existence of universals, while yet others believe that all particulars are reducible to, or are wholly constituted by, coinstantiated or «compresent» universals. Already here we see a kind of question that is central to ontology: a question concerning whether one ontological category is more «fundamental» than another. Those ontologists who maintain that particulars are wholly constituted by coinstantiated universals are not denying –as some other ontologists do– the existence of either particulars or universals, but they are claiming that the category of universals is the more fundamental of the two. The point of such a claim is to effect an ontological economy. An ontologist who is never concerned to effect such economies is in danger of ending up with an ontological theory which amounts to nothing more than a big list of all the kinds of things that do or could exist: ships and shoes and sealing wax, cabbages and kings –not to forget dragons, witches, ectoplasm and the philosopher´s stone.[7]

[5] See further E. J. Lowe (1989) ch. 7.

[6] For an alternative view, see R. M. Chisholm (1996), or his (1992).

[7] Compare F. Jackson (1998), pp. 4-5.

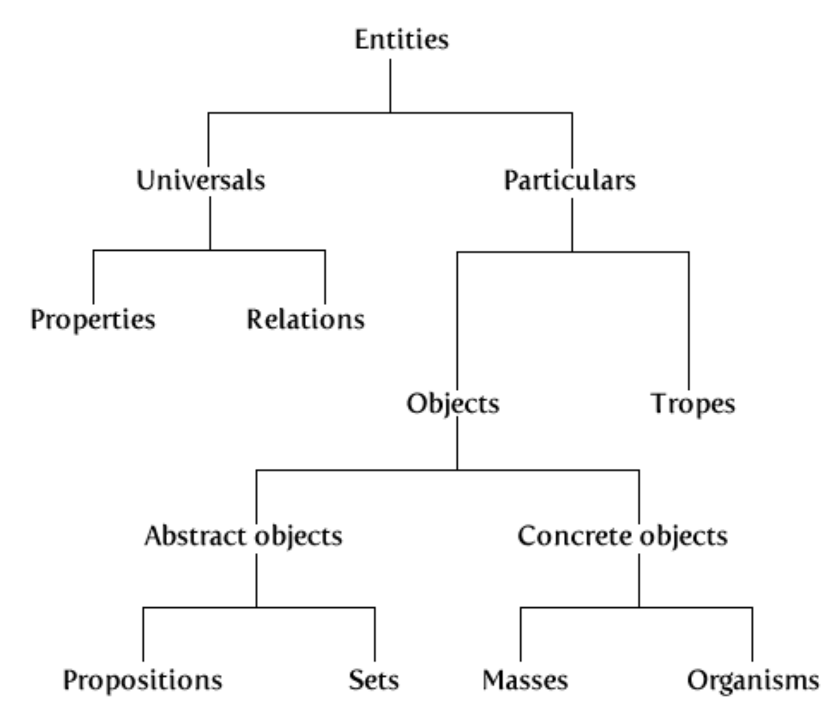


Fig. 1: A fragment of the hierarchy of categories

§3. Some competing ontological systems

This is where I can begin to make good my contention, implicit in the title of this paper, that there have been recent advances in metaphysics. Progress has certainly been made of late in thinking about how ontological categories may be related to one another and, more especially, about which categories might have the strongest claim to being «fundamental». What does it mean to describe a certain ontological category as being «fundamental»? Just this, I suggest: that the existence and identity conditions of entities belonging to that category cannot be exhaustively specified in terms of ontological dependency relations between those entities and entities belonging to other categories. This is why particulars cannot comprise a «fundamental» ontological category if, in fact, they are wholly constituted by coinstantiated universals: for in that case, a particular exists just in case certain universals are coinstantiated and is differentiated from any other particular by the universals which constitute it. In point of fact, however, not many contemporary ontologists see much prospect in this account of particulars, not least because it implausibly excludes as metaphysically impossible a world in which two distinct particulars are qualitatively exactly alike –in other words, because it exalts to the status of a metaphysically necessary truth an implausibly strong version of Leibniz´s

principle of the identity of indiscernibles.[8]

I have been getting ahead of myself a little in talking of universals and particulars without offering any explicit account of the distinction between them. Even in this matter, however, there is controversy. Loosely, it is often said that universals are «repeatable» and particulars «non-repeatable» entities. By this account, the property of being red, or redness, conceived as a universal, is something that may be wholly and repeatedly present at many different times and places, whereas a particular red object is wholly confined to a unique space-time location and cannot «recur» elsewhere and elsewhen.[9] There are problems with this way of characterising the distinction between universals and particulars, but I shall not go into them here. Not surprisingly, however, a good many contemporary ontologists would like either to eliminate universals altogether from their inventories of existence or else to reduce them to particulars. This is the position of so-called trope theorists, for whom properties themselves are one and all particulars, with the redness of any one red object being numerically distinct from the redness of any other, even if the two objects in question resemble each other exactly in respect of their colours.

Another ontological distinction which requires some explication at this point is the distinction between *object* and *property*. Although for some ontologists this simply coincides with the distinction between particular and universal, clearly it does not for trope theorists. Objects are entities which possess, or «bear», properties, whereas properties are entities that are possessed, or «borne» by objects. Matters are complicated by the fact that properties can themselves possess properties, that is, so-called «higher-order properties» –as, for example, the property of being red, or redness, has the second-order property of being a colour-property. In view of this, one may wish to characterise an «object» more precisely as being an entity which bears properties but which is not itself borne by anything else. This, however, is one traditional way of characterising the category of *individual substance* –a way that may be found in some of the works of Aristotle, for instance.[10]

Trope theorists hold that objects, or individual substances, are reducible to tropes, that is, to properties conceived as particulars rather than as universals. On this view, an object, such as a certain individual flower, is wholly constituted by a number of «compresent» tropes: it is, as it were, nothing over and above

[8] See further J. van Cleve (1985, pp. 95-107).

[9] See, for example, D. Armstrong (1989, pp. 98-99), and, for an objection, E. J. Lowe (1998, p. 156).

[10] For more on the category of substance, see J. Hoffman and G. S. Rosenkrantz (1994).

the particular properties that it possesses, such as a certain colour, shape, size, mass and so forth. It is, as they say, a «bundle» of tropes, all of which exist in the same place at the same time. Trope theorists advertise as one of the main virtues of their theory the fact that it is a «one-category» ontology –meaning by this that, according to their theory, there is only one fundamental ontological category, that of tropes. Objects, or individual substances, are regarded, as we have just seen, as being «bundles» of tropes, depending for their existence and identity upon the tropes which constitute them, while universals, if they are wanted at all, are reducible to classes of resembling tropes –redness, thus, to the class of red tropes.

I may have given the impression of such a diversity of opinion amongst contemporary ontologists as to undermine my own claim that advance has been made in modern metaphysics. But advance is not always made simply by arriving at a consensus of opinion. Sometimes it is made by the development of new theories and healthy argument between their adherents. This, indeed, is what very often happens in the empirical sciences too. However, it is time that I injected more order into my characterisation of the rival ontological systems that are currently under debate.

To fix nomenclature, if only for the time being, let us operate with the terms *object*, *universal* and *trope*. An object is a property-bearing particular which is not itself borne by anything else: in traditional terms, it is an individual substance. A universal (at least, a first-order universal) is a property conceived as a «repeatable» entity, that is, conceived as something that may be borne by many different particulars, at different times and places. And a trope is a property conceived as a particular, a «non-repeatable» entity that cannot be borne by more than one object. Current ontological theories differ both over the question of the very existence of entities belonging to these three categories and over the question of which of the categories are fundamental. Of the many possible positions arising from different combinations of answers to these two questions, I shall pick out just four which have received some support in recent times.

First, then, there is the position of the pure trope theorists –such as Keith Campbell[11]– who regard tropes alone as comprising a fundamental category, reducing objects to bundles of compresent tropes and universals, if they are wanted at all, to classes of resembling tropes. A second position –espoused, for

[11] See K. Campbell (1990). See also P. Simons (1994, pp. 553- 75).

example, by David Armstrong[12]– acknowledges both objects and universals as comprising fundamental categories, while denying the existence of tropes. A third position –one that is currently championed by C. B. Martin[13]– acknowledges both objects and tropes as comprising fundamental categories, while denying the existence of universals or, again, reducing them to classes of resembling tropes. Unsurprisingly, the fourth position acknowledges all three categories of entity –object, universal and trope– as being fundamental, without denying, of course, that members of these categories stand in various ontologically significant relationships to one another. The distinguishing features of the four different ontological systems are set out in Table 1 below.

	Objects	Universals	Tropes
1	R	E/R	F
2	F	F	E
3	F	E/R	F
4	F	F	F

Table 1: Four ontological systems
Key: F = Fundamental R = Reduced E = Eliminated

Before moving on, I want to make special mention of a variant of the fourth position which distinguishes between two different but equally fundamental categories of universals. This is the position that I favour myself, for reasons that I shall outline later. According to this position, there are two fundamental categories of particulars –objects and tropes– and two fundamental categories of universals: substantial universals, or *kinds*, whose particular instances are objects, and property-universals, whose particular instances are tropes. This is a position which some commentators have attributed to Aristotle on the basis of passages in his previously mentioned work, the *Categories*. It has also found some other adherents in modern times.[14]

§4. States of affairs and the truthmaker principle

At this point we need to reflect on the some of the considerations that motivate current debate between the adherents of these different ontological systems. Of

[12] See D. Armstrong (1997).
[13] See C. B. Martin (1980, pp. 3-10), and (1993, pp. 505-22). See also C. B. Martin and J. Heil (1999, pp. 34-60).
[14] See, for example, B. Smith (1997, pp. 124-5).

the four systems, perhaps the most popular today are pure trope theory on the one hand and the two-category ontology of objects and universals on the other. Pure trope theory is largely driven, it would seem, by a strong desire for ontological economy and a radically empiricist stance in epistemology, inspiring frequent appeals to Occam´s razor and a nominalistic hostility to belief in the existence of universals. The ontology of objects and universals is motivated at least in part by the desire to provide an adequate metaphysical foundation for natural science, including most importantly laws of nature. Adherents of this ontological system typically hold that laws of nature can properly be understood only as consisting in relations between universals. But another important driving force in this case is commitment to the so-called *truthmaker principle*.[15] This is the principle that any true proposition or statement –or, at least, any contingently true proposition or statement– must be *made* true by the existence of something appropriate in reality. (I set aside here the question of whether propositions or statements, or indeed sentences, are the primary bearers of truth and falsehood).

It is a matter for some debate exactly what «truthmaking» is, but on one plausible (if not entirely unproblematic) account of it, a truth-bearer is made true by a truthmaker in virtue of the truthmaker´s existence entailing the truth of the truth-bearer. In the case of the contingent truth of a simple existential proposition, such as the proposition that Mars exists, it will then simply be a certain *object* –in this case, Mars itself– that is the truthmaker. But in the case of a contingently true predicative proposition, such as the proposition that Mars is red, the truthmaker, it seems, will have to be something in the nature of a *fact* or *state of affairs* –Mars´s being red– which contains as constituents both an object, Mars, and a universal exemplified by that object, redness.[16] For the leading adherent of this sort of view, states of affairs are the building blocks of reality: the world is, in the words of David Armstrong, a world of states of affairs – recalling the famous opening remarks of Wittgenstein´s *Tractatus*, «The world is everything that is the case ... [it] is the totality of facts, not of things».[17]

Saying that states of affairs are the building blocks of reality need not be seen as inconsistent with saying that objects and universals are the two fundamental

[15] See D. Armstrong (1997, pp. 115 ff).

[16] As Armstrong himself acknowledges, this claim may not seem compelling to believers in tropes, for at least some of whom Mars´s particular redness suffices as a truthmaker of the proposition in question. See further, for example, K. Mulligan, P. Simons and B. Smith (1984, pp. 287-321) and B. Smith (1999, pp. 274-91). The latter paper also highlights some of the difficulties attending a simple entailment account of truth-making.

[17] See D. Armstrong (1997), especially ch. 8. See also L. Wittgenstein (1922).

ontological categories. On the view now under discussion, states of affairs are constituted by objects and universals, in the sense that these entities are the ultimate constituents of states of affairs. At the same time, it is held that objects and universals can only exist in combination with one another as constituents of states of affairs. Each category of entity may be conceived of as a distinct species of invariant across states of affairs. Objects recur in one way in different states of affairs, namely, as exemplifying different universals. And universals recur in another way in different states of affairs, namely, as being exemplified by different objects. Talk of objects «recurring» in this sense is not at odds with their being particulars and so «non-repeatable». Their non-repeatability is a matter of their not being «wholly present» at different times and places, in the way that universals supposedly are. As for states of affairs themselves, they are said to be particulars rather than universals, even though they contain universals as constituents: Armstrong speaks of this as «the victory of particularity».[18]

Not all ontologists who recognise the fundamental status of objects and universals are equally enamoured of states of affairs, however. They may have doubts about the truthmaker principle or, at least, about the reification of states of affairs. There are certainly problems about treating facts or states of affairs as entities, let alone as the ultimate building blocks of reality. The existence and identity conditions of facts are hard to formulate in a trouble-free way. Perhaps the best-known problem in this connection is posed by the so-called «Slingshot argument», which purports to reduce all facts to one fact, ironically called by Donald Davidson «the Great Fact».[19] The argument purports to show that, given certain allegedly plausible rules of inference, for any two true propositions *P* and *Q*, the expressions «the fact that *P*» and «the fact that *Q*» must have the same reference, if they refer to anything at all. The rules stipulate merely that in such an expression «*P*» or «*Q*» may be replaced, without the expression undergoing a change of reference, by any logically equivalent sentence or by any sentence in which a referring expression is replaced by another having the same reference. I shall not attempt to pass a verdict on the Slingshot argument here, but I do believe that it poses a significant challenge to the idea that states of affairs can be seen as the building blocks of reality, with objects and universals forming their «constituents».[20]

[18] See D. Armstrong (1997, pp. 126-7).

[19] See D. Davidson (1984). For wide-ranging discussion, see S. Neale (1995, pp. 761-825).

[20] See further E. J. Lowe (1998, pp. 241-3).

§5. Laws of nature and properties as ways of being

I mentioned earlier the role that universals are thought by some ontologists to play in laws of nature. The issue here is whether laws can be seen as consisting in mere uniformities –or, as David Hume might have put it, «constant conjunctions»– amongst particulars. For instance, does the law that planets move in elliptical orbits –Kepler´s first law– simply amount to the fact that each and every individual planet moves in such an orbit? (I do not necessarily mean talk of a «fact» here to carry any ontological weight: one may, if one is suspicious of facts, reconstrue what is said in terms of the truth of a proposition). One apparent problem with such a suggestion is that not every individual planet does so move, because some –indeed, in reality, all– are subject to interference by the gravitational attraction of other bodies besides the star which they are orbiting.

More seriously still, the suggestion renders inexplicable our conviction that statements of natural law entail (or at least support) corresponding counterfactual conditionals. We want to say that if an actually planetless star had had a planet, then that planet would have moved in an elliptical orbit: but this cannot be entailed by the fact that each and every actually existing planet moves in an elliptical orbit. The answer to this problem, it is urged, is to say that the law consists in a relation between two universals, the property of being a planet and the property of moving in an elliptical orbit –a relation of «necessitation» which constrains any particular exemplifying the first property to exemplify the second as well.[21] For this constraint will apply not just in the actual world, but in any counterfactual situation –any possible world– in which those properties are related in the same way as they are in the actual world, and thus in any possible world in which the law in question obtains. The pure trope theorist, in denying universals, is apparently committed to a «constant conjunction» conception of laws, as is the advocate of an ontology admitting only objects and tropes as fundamental entities.

In another respect, however, an advocate of the latter sort of ontology can to some extent find common cause with the advocate of universals on the matter of property-bearing. For the pure trope theorist, individual objects are just «bundles» of «compresent» –that is, spatiotemporally coinciding– tropes. However, this seems to grant to tropes a kind of ontological independence

[21] See David Armstrong (1983b, p. 85).

which they plausibly cannot have. It is not clear, on this view, why the tropes in any given bundle should not separate from one another and either float free of other tropes altogether or migrate to other trope-bundles. It has seemed better to many ontologists to conceive of properties –whether they be regarded as universals or as particulars– as *ways* objects are.[22] An object´s redness, thus, is its way of being coloured and its roundness, say, is its way of being shaped. If one thinks that different objects may literally be coloured or shaped in the very *same* way –that is, in numerically the same way– then one is thinking of these «ways» as universals. Otherwise, one is thinking of them as trope-like entities –particular «ways», or, to revert to a more traditional terminology, *modes*. Opponents of pure trope theory will say that it makes no sense to suppose that an object –something that *has* properties such as redness and roundness– can just be constituted by those very properties, being nothing over and above the sum of its properties. To suppose this is, they will say, quite literally to make a «category mistake». It is to confuse an object´s properties with its *parts*: for the parts of an object, if it has any, are themselves objects, with properties of their own.[23]

In reply, the trope theorist may challenge opponents to say what *more* there is or can be to an object than the properties that it bears. This is a dangerous question for the opponents of trope theory, for they may be tempted to say that objects do indeed possess an additional «ingredient» or «constituent», over and above the properties that they bear, characterising this additional constituent as a «substratum» or «bare particular» –that is, an entity which is not itself a property, nor yet a propertied object, but a constituent of an object which plays the role of «bearing» that object´s properties.[24] In my view, those who go down this road make the mistake of conceding in the first place that an object´s properties are «constituents» of the object. For it was this move that committed them to finding some *further* «constituent» of an object once they denied the trope theorist´s contention that an object is *wholly* constituted by its properties. The proper thing to do, I suggest, is just to emphasise again that an object´s properties are *ways* it is and say that the object itself is the «bearer» of its properties, not some mythical «constituent» of the object that is somehow buried within it and inescapably hidden from view.

Suppose we accept that universals must be included in our ontology as

[22] See J. Levinson (1978, pp. 1- 22).

[23] See C. B. Martin (1980), for such a criticism. Other philosophers, however, contend that tropes are indeed parts of objects, but *dependent* rather than independent parts.

[24] I criticise this view in E. J. Lowe (2000, pp. 499-514).

fundamental in order to account for the ontological status of natural laws and accept too that individual objects comprise a fundamental category of entities, irreducible to their properties, whether the latter are conceived as universals or as particulars. What is to be said for including properties *both* as universals *and* as particulars in our ontology? Mainly this, I think: it seems that only particulars can participate in causal relationships and that an object participates in such relationships in different ways according to its different properties. Thus, it is a rock´s *mass* that explains the depth of the depression it makes upon falling on to soft earth, whereas it is the rock´s *shape* that explains the shape of the depression. Perception itself involves a causal relationship between the perceiver and the object perceived and we perceive an object by perceiving at least some of its properties –we perceive, for instance, a flower´s colour and smell. But this seems to require that what we thus perceive are items that are unique to the object in question– *this* flower´s redness and sweetness, say, as opposed to a universal redness and sweetness that are also exemplified by other, exactly resembling flowers.[25] For, surely, in seeing and smelling this flower, I cannot be said to perceive the colour and smell of any other flower.

The only response to this last point that seems available to the opponent of properties conceived as particulars is to say that what I see and smell in such a case is not, literally, the redness and sweetness of the flower as such, these allegedly being universals, but, rather, the *fact* that the flower is red and the *fact* that it is sweet, these facts being construed as particulars which enter into causal relations when perception occurs. But this then saddles us again with an ontology of facts or states of affairs, which we have seen to be open to objection.

§6. The four-category ontology

If the foregoing diagnosis is correct, we should gravitate towards the fourth system of ontology identified earlier, the system which acknowledges three distinct ontological categories as being fundamental and indispensable –the category of *objects*, or individual substances; the category of *universals*; and the category of tropes, or, as I shall henceforth prefer to call them, *modes*. It is then but a short step to my own variant of this system, which distinguishes between two fundamental categories of universal, one whose instances are objects and the other whose instances are modes. This distinction is mirrored in language by the distinction between *sortal* and *adjectival* general terms –that is, between such general terms as «planet» and «flower» on the one hand and such general

[25] See further E. J. Lowe (1998, p. 205).

terms as «red» and «round» on the other.[26] The former denote *kinds* of object, while the latter denote *properties* of objects. Individual objects are particular instances of kinds, while the modes of individual objects are particular instances of properties. If a distinctive term is wanted to speak of properties thus conceived as universals, the term *attribute* will serve, though in what follows I shall for the most part either allow context to eliminate any ambiguity or else speak explicitly of property-universals. I believe that this system of ontology has a number of advantages over all of its rivals, a few of which I shall briefly sketch now.

The four-category ontology –as I like to call it– provides, I believe, a uniquely satisfactory metaphysical foundation for natural science.[27] It can, for instance, account for the ontological status of natural laws by regarding them as involving universals, but not simply property-universals. Rather, laws typically involve both kinds and either properties or relations. Take, for example, the law that I expressed earlier by means of the law-statement «Planets move in elliptical orbits». According to the most popular current view of laws as involving universals –the view championed by David Armstrong– this law consists in the fact that a second-order relation of necessitation obtains between the first-order properties of being a planet and moving in an elliptical orbit. I say, rather, that the law consists in the fact that the property of moving in an elliptical orbit characterizes the kind *planet*. In this way, I both obviate the need to appeal to any second-order relation and provide an account of the ontological status of laws which more closely reflects the syntactical structure of law-statements. For, as I have pointed out elsewhere, the standard form of law-statements in natural language is that of dispositional predications with natural kind terms in subject-position, other examples being «Gold is fusible», «Electrons are negatively charged» and «Mammals are warm-blooded».[28] Notice, in this connection, that the predicate in «Planets move in elliptical orbits» is clearly dispositional in force: the law-statement is an expression of how planets are *disposed* to move, under the gravitational influence of a star. And this, indeed, is why such a law-statement is not falsified by the fact that the *actual* movements of planets often deviate from the elliptical orbits in which they would move if they were not subject to interference by the gravitational forces exerted by other planets. I

[26] See further E. J. Lowe (1989), ch. 2.

[27] I first introduced this name for the present ontological system in E. J. Lowe (1998, pp. 203-4). Many of the points that follow are developed in more detail in the following papers: E. J. Lowe (2001, pp. 5-23), (2002d, pp. 137-150), (2002b, pp. 189-206), and (2002a, pp. 225-40).

[28] See my E. J. Lowe (1989) ch. 8.

should add that some laws are genuinely relational, such as the law that electrons and protons attract one another: but here the relation is not one in which only universals can stand to one another, so it is not in that sense a «second-order» relation, like the relation of «necessitation» invoked by the rival universalist account of laws.

Next, the four-category ontology can account for the distinction between dispositional and occurrent (or «categorical») states of objects –between, for instance, an object´s being fusible and its actually melting, or between an object´s being soluble and its actually dissolving. Various other accounts of this distinction have been offered recently by metaphysicians, none of which, in my view, is entirely satisfactory. Attempts to analyse disposition statements in terms of counterfactual conditionals all founder on the fact that the manifestation of a disposition can always be inhibited or prevented by interfering factors.[29] Thus, for example, «*O* is water-soluble» cannot be analysed as «If *O* were immersed in water, then *O* would be dissolving», nor can the antecedent of this counterfactual be expanded by any finite list of specifiable additional conditions in a way which will secure its logical equivalence with the original disposition statement. Merely adding the catch-all *ceteris paribus* condition that «all other things are equal», or «nothing interferes», simply serves to trivialise the proposed analysis.

According to the four-category ontology, the distinction between dispositional and occurrent states of objects may be explained in the following way. An object possesses a *disposition* to *F* just in case it instantiates a kind which is characterized by the property of being *F*. Thus, for example, an object *O* has a disposition to be dissolved by water just in case *O* instantiates a kind, *K*, such that the law obtains that water dissolves *K*. Here, *K* might be, say, the kind *sodium chloride* and the law, correspondingly, the law that water dissolves sodium chloride. As we have already seen, by my account of laws, laws themselves are dispositional in force. And, indeed, this is borne out in the present case by the fact that the law just stated can be equally well expressed by the sentence «sodium chloride is water-soluble». On the other hand, an object is *occurrently F* just in case it possesses a mode which is an instance of the property of being *F*, that is, a mode of the universal *F*ness. To apply this sort of analysis to the case of an object *O*´s occurrently being dissolved by some water, we merely need to invoke *relational* modes, whereupon we can analyse this occurrent state as obtaining just in case *O* and some water are related by a mode which is an instance of the universal

[29] See C. B. Martin (1994, pp. 1-8).

relation of dissolution. By the account of laws which I favour, it is, of course, the fact that this same universal relation holds between the kinds *water* and *sodium chloride* that constitutes the law that water dissolves sodium chloride. Thus it emerges that the distinction between the dispositional and the occurrent simply reflects, ultimately, the ontological distinction between the domain of universals and the domain of particulars.

Combining this observation with my earlier remarks about perception, we can now understand why it is that an object´s occurrent states are perceptible but its dispositions are not. For what we can perceive of an object are its modes –its *particular* «ways of being»– and it is in virtue of possessing these that the object is in various occurrent states, say of melting or dissolving. By contrast, the object is in various dispositional states in virtue of instantiating kinds which are characterised by various property-universals, that is, kinds which are subject to various laws –and this is not the sort of circumstance that perception can acquaint us with directly (although, of course, it can provide empirical evidence for it).

The four-category ontology has no difficulty in saying what «ties together» the particular properties –that is, the *modes*– of an object. An object´s modes are simply «particular ways it is»: they are characteristics, or features, or aspects of the object, rather than constituents of it. If properties were constituents of an object, they would need, no doubt, to be tied together somehow, either very loosely by coexisting in the same place at the same time, or more tightly by depending in some mysterious way either upon each other or upon some still more mysterious «substratum», conceived as a further constituent of the object, distinct from any of its properties. It is precisely because a mode is a particular way this or that particular object is that modes cannot «float free» or «migrate» from one object to another –circumstances that pure trope theorists seem obliged to countenance as being at least metaphysically possible. Moreover, the four-category ontology allows us to say that the properties of a *kind* are tied to it, in the laws to which it is subject, in a manner which entirely parallels, at the level of universals, the way in which an individual object´s modes are tied to that object. In both cases, the tie is simply a matter of the «characterization» of a propertied entity by its various properties and consists in the fact that the properties are «ways» the propertied entity is.

Fig. 2 below may help to highlight the main structural features of the four-category ontology as I have just outlined it. I shall return to it (or slightly modified versions of it) frequently in later chapters of my book, *The Four-*

Category Ontology, where —in deference to tradition— I shall call it «the Ontological Square». In this diagram I use the term «attribute», as suggested earlier, to denote the category of property– universals and, for simplicity of presentation, I am ignoring relational universals. An object *O* may exemplify an attribute *A* in either of two ways. *O* may instantiate a kind *K* which is characterised by *A*, in which case *O* exemplifies *A dispositionally*. Alternatively, *O* may be characterised by a mode *M* which instantiates *A*, in which case *O* exemplifies *A occurrently*.

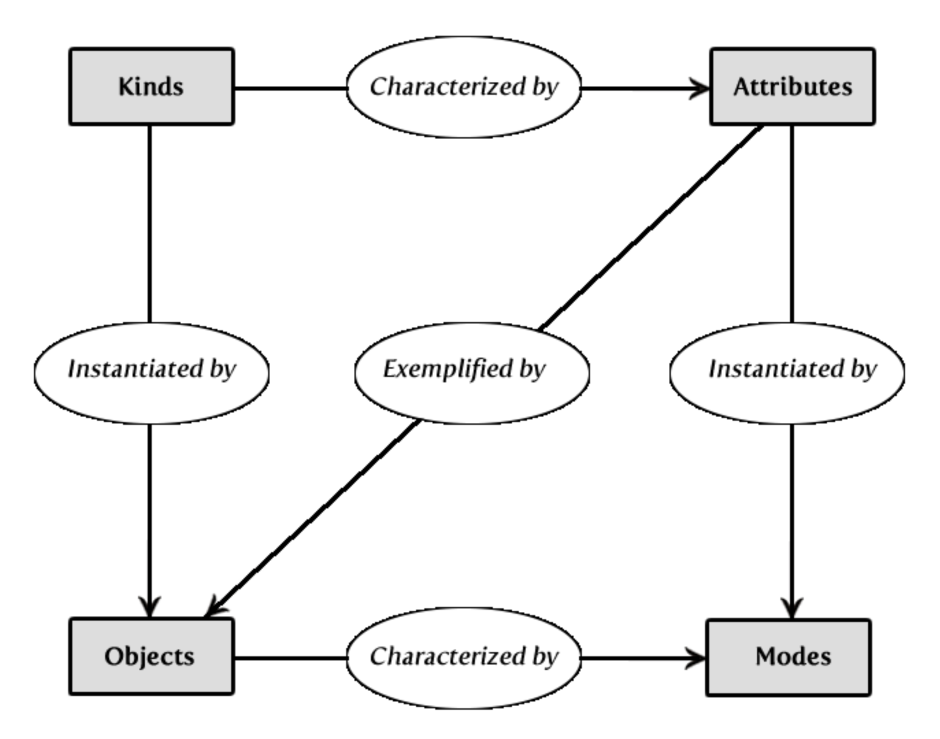


Fig. 2: The four-category ontology[30]

It may perhaps be doubted whether the four-category ontology provides an adequate metaphysical foundation for the more esoteric reaches of modern physics, such as the general theory of relativity and quantum physics. But I believe that even here it will serve well enough. The examples of «objects», «kinds», «attributes» and «modes» that I have so far utilized have been for the most part fairly familiar and mundane ones. But nothing hinders us from saying, if need be, that relativistic space-time has the status of an individual substance or object, with the consequence, perhaps, that the entities that we are ordinarily apt to regard as objects –such as material bodies– are «really» just spatiotemporally continuous successions of space-time modes. This is a view of

[30] See also E. J. Lowe (2011, pp. 109-126) and (2012b, p. 98) to updated version «The Ontological Square».

the material world which, indeed, is prefigured in the metaphysical system of Spinoza. Again, we need not take a stand on the issue of whether the ontology of quantum physics is best construed in a way which treats quantum entities as particles –a kind of object– or as modes of a quantised field. Either way, the four-category ontology will admit of application.

It is important to stress, then, that metaphysics should not be in the business of dictating to empirical scientists precisely how they should categorise the theoretical entities whose existence they postulate. Metaphysics supplies the categories, but how best to apply them in the construction of specific scientific theories is a matter best left to the theorists themselves, provided that they respect the constraints which the categorial framework imposes. So long as the empirical sciences invoke laws for explanatory purposes and appeal to perception for empirical evidence, the four-category ontology[31] will, I believe, adequately serve as a metaphysical framework for the scientific enterprise. That *some* metaphysical framework is necessary for the success of that enterprise and that its formulation is not the business of any special science, but only that of the general science of being, or ontology, I hope to be by now beyond dispute.

[31] See further E. J. Lowe (2003, pp. 75-95), (2009a, pp. 28-36), (2009b), (2012a, pp. 23-48), (2013, pp. 338-57), especially (2006), (2012b, pp. 93-111) and (2011, pp. 109-126), where many of the points made in this paper receive a fuller and updated treatment.

References

1. Aristotle (1963), *Categories and De Interpretatione.* Trans. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press.
2. Armstrong, D. M. (1983a), *Universals: An Opinionated Introduction.* Boulder, CO: Westview Press.
3. Armstrong, D. M. (1983b), *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press.
4. Armstrong, D. M. (1997), *A World of States of Affairs.* Cambridge: Cambridge University Press.
5. Campbell, K. (1990), *Abstract Particulars.* Oxford: Blackwell, 1990.
6. Chisholm, R. M. (1992), «The Basic Ontological Categories». In: K. Mulligan (ed.), *Language, Truth and Ontology.* Dordrecht: Kluwer.
7. Chisholm, R. M. (1996), *A Realistic Theory of Categories: An Essay in Ontology.* Cambridge: Cambridge University Press.
8. Davidson, D. (1984), «True to the Facts». In: *Inquiries into Truth and Interpretation.* Oxford: Clarendon Press.
9. Hoffman, J. and Rosenkrantz, G. S. (1994), *Substance Among Other Categories.* Cambridge: Cambridge University Press.
10. Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis.* Oxford: Clarendon Press.
11. Levinson, J. (1978), «Properties and Related Entities». *Philosophy and Phenomenological Research* 39, pp. 1-22.
12. Lowe, E. J. (1989), *Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms.* Oxford: Blackwell.
13. Lowe, E. J. (1998), *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time.* Oxford: Clarendon Press.
14. Lowe, E. J. (2000), «Locke, Martin and Substance». *Philosophical Quarterly* 50, pp. 499-514.
15. Lowe, E. J. (2001), «Dispositions and Laws». *Metaphysica* 2, pp. 5-23.
16. Lowe, E. J. (2002a), «A Defence of the Four-Category Ontology». In: C. U. Moulines & K. G. Niebergall (eds.), *Argument und Analyse.* Paderborn: Mentis, pp. 225-40.
17. Lowe, E. J. (2002b), «Kinds, Essence, and Natural Necessity». In: A. Bottani, M. Carrara & P. Giaretta (eds.), *Individuals, Essence and Identity: Themes of*

Analytic Metaphysics. Dordrecht: Kluwer, pp. 189-206.

18. Lowe, E. J. (2002c), «Metaphysical Nihilism and the Subtraction Argument». *Analysis* 62, pp. 62-73.

19. Lowe, E. J. (2002d), «Properties, Modes, and Universals», *The Modern Schoolman* 74, 137-150.

20. Lowe, E. J. (2002e), *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

21. E. J. Lowe (2003), «Individuation». In: M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 75-95.

22. Lowe, E. J. (2006), *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford University Press.

23. E. J. Lowe (2009a), «Individuation». In: J. Kim, E. Sosa and G. Rosenkrantz (eds.), *A Companion to Metaphysics*. 2th. ed. Malden, MA & Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 28-36.

24. E. J. Lowe (2009b), *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. Malden, MA & Oxford: Wiley-Blackwell.

25. Lowe, E. J. (2011), «Ontological categories: why four are better than two». In: J. Cumpa and E. Tegtmeier (eds.), *Ontological Categories*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011, pp. 109-126.

26. E. J. Lowe (2012a), «Two notions of being: entity and essence». In: R. Le Poidevin (ed.), *Being: Developments in Contemporary Metaphysics. Cambridge*: Cambridge University Press, 2008, pp. 23-48.

27. E. J. Lowe (2012b), «Essence and ontology». In: L. Novak, D. D. Novotny, P. Sousedik & D. Svoboda (eds.), *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Frankfurt: Ontos Verlag, pp. 93-111.

28. E. J. Lowe (2013), «Complex reality: unity, simplicity and complexity in a substance ontology». In: C. Svennerlind, J. Almäng and R. Ingthorsson (eds.), *Johanssonian Investigations: Essays in Honour of Ingvar Johansson on his Seventieth Birthday*. Frankfurt: Ontos Verlag, pp. 338-57.

29. Martin, C. B. (1980), «Substance Substantiated». *Australasian Journal of Philosophy* 58, pp. 3-10.

30. Martin, C. B. (1993), «The Need for Ontology: Some Choices». *Philosophy* 68, pp. 505-22.

31. Martin, C. B. (1994), «Dispositions and Conditionals», *Philosophical Quarterly* 44, pp. 1-8.

32. Martin, C. B. and Heil, J. (1999), «The Ontological Turn». *Midwest Studies in Philosophy* XXIII, pp. 34-60.

33. Mulligan, K., Simons, P. M. and Smith, B. (1984), «Truth-Makers». *Philosophy and Phenomenological Research* 44, pp. 287-321.

34. Neale, S. (1995), «The Philosophical Significance of Gödel´s Slingshot», *Mind* 104, pp. 761-825.

35. Simons, P. M. (1994), «Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance». *Philosophy and Phenomenological Research*_54, pp. 553-575.

36. Smith, B. (1997), «On Substances, Accidents and Universals: In Defence of a Constituent Ontology». *Philosophical Papers* 26, pp. 105-27.

37. Smith, B. (1999), «Truthmaker Realism». *Australasian Journal of Philosophy* 77, pp. 274-91.

38. Van Cleve, J. (1985), «Three Versions of the Bundle Theory». *Philosophical Studies* 47, pp. 95-107.

39. Wittgenstein, L. (1992), *Tractatus Logico-Philosophicus.* Trans. C. J. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Edward J. Lowe (†) es Profesor en el Departamento de Filosofía de la Durham University. Doctor en Filosofía [DPhil] por la University of Oxford. Dirección Postal: Department of Philosophy, Durham University, 50 Old Elvet, Durham DH1 3HN, UK. Email: E.J.Lowe@durham.ac.uk.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Lowe, Edward J. «Recent Advances in Metaphysics: Ontological Categories and Categorial Schemes». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 89–112. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: Si. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor. Publicado originalmente como:

Lowe, Edward J. «Recent Advances in Metaphysics». *Facta Philosophica* 5 (2003), pp. 3-24. ISSN: 1424-0602.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 115-155

La concepción estético-filosófica de la música en *Istitutioni harmoniche* de Gioseffo Zarlino

The aesthetic-philosophical conception of music in *Istitutioni harmoniche* of Gioseffo Zarlino

INÉS A. BUCHAR

Recibido: *5-marzo-2014* | Aceptado: *22-Septiembre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

Gioseffo Zarlino reflexiona sobre las innovaciones musicales de la época en el contexto humanista recurriendo a la filosofía griega antigua, para otorgarle un fundamento racional a la teoría musical. No obstante apela, a la vez, a otras tradiciones del pasado: mitología griega, literatura greco-latina, tradición bíblica, tradición cristiana. En el modo de pensar de Zarlino se produce la confluencia de todas estas líneas sin la intención de estructurar lógicamente los distintos aportes, sino con un propósito instrumental: retomar aquellas ideas y conceptos que le permitieran formular una teoría para fundamentar las transformaciones de la música de su tiempo.
Se analizará una selección de capítulos de la primera parte de *Istitutioni harmoniche* (1589) donde se puede apreciar la confluencia de tradiciones. El intento de encontrar una fundamentación racional de la teoría musical se yuxtapone a referencias míticas de la antigüedad greco-latina y a consideraciones religiosas judeo-cristianas. El concepto de *musica mundana* de origen pitagórico deviene central para la argumentación. Luego se examinará la manifestación de esta dualidad de tradiciones en la representación pictórica de la música y la plasmación escénico-musical de la concepción estético-filosófica de la música de Zarlino en los *Intermezzi* (1589) de Giovanni de' Bardi.

Zarlino · Filosofía de la música · *musica mundana* · Teoría de la música.

Gioseffo Zarlino reflects on the musical innovations of his time within the humanist sphere turning to the ancient Greek philosophy in order to give a rational foundation to the musical theory. Nevertheless, he also considers other traditions of the past: Greek mythology, Greek-Latin literature, biblical tradition, Christian tradition. All these lines converge in Zarlino's thinking, without the aim of organizing those different contributions in a logical way, but with an instrumental purpose: choosing those ideas and concepts which enable him to pose a theory in order to ground the contemporary musical transformations.
The analysis will be focused on a selection of chapters of the first part of *Istitutioni harmoniche* (1589), where the confluence of traditions can be appreciated. Zarlino juxtaposes the attempt to find a rational foundation of the musical theory with mythical references from Greek-Latin antiquity and Jewish-Christian religious considerations. The concept of *musica mundana*, which proceeds from Pythagorean tradition, becomes the core of the argumentation. After that, both the manifestation of these duality of traditions in the pictorial representation of music and the scenic-musical configuration of Zarlino's aesthetic-philosophical conception of music in Giovanni de' Bardi's *Intermezzi* (1589) will be examined.

Zarlino · Philosophy of music · *musica mundana* · Theory of music.

I. A. Buchar (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
email: inesbuchar@filo.uba.ar

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

La concepción estético-filosófica de la música en *Istitutioni harmoniche* de Gioseffo Zarlino

INÉS A. BUCHAR

Introducción

EL OBJETIVO DE ESTE TRABAJO CONSISTE EN MOSTRAR cómo Gioseffo Zarlino, al reflexionar filosóficamente sobre la música e intentar dar un fundamento racional a una teoría musical que diera cuenta de las innovaciones musicales de la época, recurre en el contexto humanista principalmente a la filosofía griega antigua. Esta recurrencia no le impide apelar, a la vez, a otras tradiciones del pasado: mitología griega, literatura greco-latina, tradición bíblica, tradición cristiana. En el modo de pensar de Zarlino se produce la confluencia de todas estas líneas de una manera que hoy, quizás, podríamos calificar de desprejuiciada y ecléctica, sin la intención de estructurar lógicamente los distintos aportes, sino con un propósito más bien instrumental: retomar aquellas ideas y conceptos que le permitieran formular una teoría orientada a proveer un marco para las transformaciones que se estaban llevando a cabo en la música de su tiempo.

Zarlino proponía un retorno a los modelos musicales de la antigua Grecia, a los cuales les adjudicaba las características de sencillez, claridad y racionalidad. La concepción que el humanismo renacentista tuvo de la cultura griega antigua destacó, especialmente, su aspecto racional en detrimento de los aspectos irracionales, que fueron también constitutivos de dicha cultura[1]. En el caso de la música, a diferencia de las otras artes, los modelos no habían sido conservados, por lo cual la apelación de carácter humanista a la antigüedad griega se orientó hacia el pensamiento filosófico y mítico acerca de la música. Zarlino retomó el concepto de «música mundana» tal como lo había utilizado Boecio, concepto que tiene su origen en la concepción filosófico-cosmológica pitagórica de la «música de las esferas», concebida como una serie de relaciones

[1] Para una consideración de los aspectos irracionales de la cultura griega clásica desde el punto de vista filosófico véase *El nacimiento de la tragedia* de F. Nietzsche y desde el punto de vista histórico *Los griegos y lo irracional* de E. Dodds, especialmente los capítulos III, VI, VII y VIII.

numéricas que son el fundamento de la armonía. A pesar del carácter meramente especulativo de este concepto –al que se le añaden también elementos míticos como en el caso de la interpretación platónica– Zarlino logró establecer un fundamento matemático de las relaciones interválicas partiendo de los desarrollos aritméticos pitagóricos y yendo más allá de ellos. De este modo, el concepto cosmológico-filosófico de música mundana, al establecer la matematización del mundo natural, hizo posible la matematización de la música. La recurrencia a la antigüedad clásica griega constituyó el medio a través del cual se logró liberar a la música de su estrecha relación con la religión cristiana y de la compleja polifonía medieval para desarrollar la nueva armonía tonal, caracterizada por la racionalidad y la naturalidad.

Hasta el siglo XVI la validez de una teoría musical se establecía según el criterio de autoridad remitiéndose a los teóricos antiguos y medievales. Las teorías musicales del medioevo se caracterizaban por un racionalismo abstracto desligado de la experiencia, a diferencia de los teóricos renacentistas, quienes buscan una justificación racional del uso histórico concreto de los intervalos musicales. Para Zarlino el criterio de validez de una teoría está dado por su fundamento racional natural, es decir, matemático. Por primera vez Zarlino incluyó bajo el concepto de armonía[2] tríadas acórdicas formadas con intervalos de terceras y quintas, y esto fue posible debido a que dejó de lado el complicado sistema pitagórico de proporciones reemplazándolo por proporciones numéricas simples que le permitían definir no sólo las consonancias perfectas sino también las imperfectas –las terceras. De aquí que hayan quedado establecidos el acorde perfecto mayor y el acorde menor, constituyendo la base para el desarrollo futuro del sistema tonal bimodal en la música occidental.

En la primera parte de este trabajo analizaremos algunos capítulos de la parte I del tratado *Istitutioni harmoniche* de Zarlino. Allí podrá apreciarse que si bien Zarlino tenía como finalidad dar un fundamento racional a la teoría de la armonía musical, no dejó de recurrir al pensamiento mítico de la antigüedad contenido en obras literarias y a las fuentes religiosas judeo-cristianas: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento. En la segunda parte se mostrará cómo esta dualidad de tradiciones se torna manifiesta también en la representación de la música en la pintura de la época; así, se analizarán: *Musica o Erato* de Filippino Lippi (1505-10) y *Santa Cecilia* (1516) de Raffaello Santi. La tercera parte estará dedicada a los *Intermezzi* de 1589 de Giovanni de' Bardi, en los cuales se plasma de manera escénico-musical la concepción estético-filosófica de rasgos

[2] *Cf.* Dalhaus, C., «Harmony. 1. Historical Definitions», p. 1.

pitagórico-platónicos de la música de Zarlino, centrada en el concepto de la música mundana. Estos intermezzi pueden ser considerados como auténticos manifiestos de la teoría filosófico-musical expuesta por Zarlino en su tratado.

§1. La concepción de la música en *Istitutioni harmoniche* de Zarlino

Zarlino publicó la primera edición de *Istitutioni harmoniche*, su obra teórica principal, en 1558. La obra está dividida en cuatro partes: la primera parte está dedicada a establecer la excelencia de la música en tanto práctica y teoría, y las discusiones abundan en consideraciones filosóficas, teológicas, matemáticas y míticas. Las restantes tres partes se refieren a cuestiones específicas de teoría musical y composición: en la segunda se critica la división pitagórica del tetracordio considerando como correcta la división ptolemaica; en la tercera se analizan las leyes del contrapunto, pero poniendo énfasis en los modos armónicos mayor y menor; la cuarta parte está dedicada a la modalidad, a la relación de cada uno de los modos con un *ethos* y a la formulación de las diez reglas para destacar las palabras en la música polifónica[3].

A continuación analizaremos una selección de capítulos de la primera parte de la obra de Zarlino en su versión de 1589[4]. La selección intenta poner de manifiesto la confluencia de diferentes tradiciones en la elaboración teórico-musical del autor, como así también mostrar la importancia del concepto mítico pitagórico de «música mundana» para el desarrollo de la teoría musical.

En la dedicatoria de la obra a la autoridad de Venecia es evidente la influencia del pensamiento aristotélico. Zarlino afirma que todas las cosas tienen un principio, una función y una perfección propias. Él se propone, entonces, poder llegar a la perfección en la teoría y práctica de la música, ya que consideraba que hasta ese momento no se contaba con conocimientos musicales suficientemente profundos.

§1.1. Revalorización de la concepción pitagórica de la música

En el capítulo 1, parte I, titulado «Della origine & certezza della Musica», Zarlino comienza presentando un argumento para establecer la primacía del sentido del oído con respecto al sentido de la vista. El sentido de la vista,

[3] *Cf.* Reese, G., *Music in the Renaissance*, pp. 377-378.

[4] Utilizaremos la edición de 1589 debido a que en ésta figuran en los márgenes las fuentes de las citas y referencias, las cuales no están incluidas en la primera edición de 1558.

considerado en sí mismo, es el de mayor utilidad para lograr la virtud del cuerpo, en tanto que el sentido del oído es más necesario y mejor en las cosas que se refieren al intelecto. En general, los cinco sentidos constituyen el origen de todo nuestro conocimiento y en este punto remite al comienzo del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. La música tuvo su origen en el sentido del oído y para fundamentar la nobleza de la música Zarlino aduce su antigüedad. A fin de testimoniar la antigüedad de la música hará referencia a fuentes procedentes de diferentes tradiciones: la tradición bíblica y la tradición clásica greco-latina:

> ... percioche (come dicono Mosè [Gene. 4], Gioseffo [Antiq. lib.1.c.4] y Beroso Caldeo [Antiq. lib. 1]) avanti che fusse il Diluvio universale, fù al suono de martelli trovata da Iubale della stirpe di Caino; ma perduta poschia per lo sopravenuto diluvio, di nuovo fu da Mercurio ritrovata: conciosia che (come vuole Diodoro [Hist. lib.1. Nym. Mercu.]) egli fù il primo, che osservò il Corso delle stelle, l'Harmonia del Canto, & le Proportioni de i Numeri; & dice ancora, lui essere stato l'Inventore della Lira con tre Chorde; del cui parede è stato anco Homero & Luciano [Dial. Deorum]; quantunque Lactantio, quello che fà della falsa religione [lib. 1, c.10], attribuisca l'inventione della Lira ad Apollo; & Plinio [Nat. Histo. lib. 7, c.56] voglia, che l'Inventore della Musica sia stato Anione. Ma sia à qual modo si voglia; Boetio [Musicae li.1.cap.10] (accostandosi all'opinione di Macrobio [De Som. lib.2.cap.1], & allontanandosi da Diodoro) vuole, che Pitagora, & non Platone, come vuol Guidone Aretino [Microlo. li.1.c.20]; sia stato colui, che ritrovò la Ragione delle musicali proportioni al suono de martelli…[5]

Después de mencionar a personajes bíblicos y al dios Mercurio, Zarlino, siguiendo a Boecio, destaca especialmente a Pitágoras, quien habría establecido para la música reglas matemáticas como en la ciencia. La música es un conocimiento cierto e inmutable como la matemática distinguiéndose de la mera opinión, la cual consiste en un conocimiento incierto. Esta caracterización de Zarlino, aun cuando él mismo no lo explicite, remite a la distinción platónica entre *episteme* o ciencia y *pistis* u opinión, tal como está planteada en el paradigma de la línea contenido en el libro VI de la *República*.

§1.2. Utilidad y valor de la música

En el capítulo 2, parte I, «Delle laudi della Musica», Zarlino realizará una breve revisión de las alabanzas a la música, las cuales están basadas en la nobleza de su origen y su certeza, demostradas en el primer capítulo. Se referirá a la utilidad y

[5] *Istitutioni harmoniche*, parte I, cap. 1.

valor de la música teniendo en cuenta diferentes aspectos: su carácter sagrado, su relación con el *trivium* y la poesía, su relación con el *quadrivium* y la arquitectura, su carácter metafísico, sus propiedades médico-terapéuticas, su relación con el cosmos y su efecto anímico-moral.

En la antigüedad la música era considerada sagrada, especialmente por los pitagóricos, quienes afirmaban que el mundo fue compuesto musicalmente según una proporción matemática: las esferas celestes, al girar, producían un sonido armonioso y la misma proporción se encontraba en el alma humana y en el canto. Desde el punto de vista de la teología cristiana, a la cual se refiere Zarlino como «nuestra teología», los espíritus angélicos se ubican en el cielo, divididos en nueve coros contenidos en tres jerarquías, tal como lo describe Dionisio Areopagita, los cuales cantan alabanzas a Dios. Menciona también Zarlino los cuatro animales que cantan frente al trono de Dios en Apocalipsis, 4; señala también que la música está presente en el Paraíso. Existen muchos otros pasajes en las Sagradas Escrituras en los cuales se alaba a la música pero Zarlino decide no detenerse en esto.

En cuanto a la relación entre música y lenguaje Zarlino se referirá especialmente a la concepción platónica expresada en *Las Leyes,* según la cual la música abarcaría a todas las disciplinas, incluidas la gramática, la dialéctica, la oratoria y la poesía. La gramática, la primera de las siete artes liberales, estudia el orden proporcionado de las palabras, que es lo que le otorga belleza a la prosa o al verso. La dialéctica considera la proporción de los silogismos que permite que se presenten al oído con admirable concordancia y placer, y pueda así distinguirse lo verdadero de lo falso. La pronunciación y el tono son importantes para la oratoria a tal punto que Demóstenes se preocupaba especialmente por la pronunciación y Gaio Gracco, cuando pronunciaba sus discursos, tomaba el tono que le proporcionaba un siervo con una flauta. En cuanto a la relación entre poesía y música, Zarlino consideraba que se hallaban unidas de tal manera que separarlas era semejante a separar el alma del cuerpo; como sustento de esta afirmación recurre al *Gorgias* de Platón, donde éste afirma que poesía y música son inseparables. Zarlino ejemplifica cómo la métrica y la concordancia se dan en la poesía de Virgilio, citando fragmentos de las *Geórgicas*, la *Eneida*, etc.

La música se relaciona con la aritmética y la geometría, las cuales junto con la astronomía y la música constituyen el *quadrivium* de las artes liberales. La astronomía debe fundarse en las relaciones armónicas de los planetas para poder conocer y predecir el futuro, según las posiciones de coincidencia u

oposición de los planetas.

También es posible establecer la relación entre arquitectura y música pues, tal como lo afirmara Vitrubio, si el arquitecto no supiera música no podría disponer bien y musicalmente los edificios.

Zarlino se refiere al planteo metafísico de Aristóteles, que establece como causa de todo lo existente al Primer Motor y lo interpreta como el reconocimiento de un orden armonioso en el universo.

La medicina también requiere del conocimiento de la música para poder establecer el medicamento según el grado de lo cálido y lo frío, y para determinar los pulsos deberá tener en cuenta, según Herofilo, el orden de los números musicales.

Abandonando el ámbito superior y celeste, Zarlino se refiere a la presencia de la música en el ámbito terreno: en el mar están las sirenas; en el aire y la tierra está el canto de los pájaros, que recrea el ánimo y reposa el cuerpo del viajero cansado; los ríos y las fuentes aportan su ruido estrepitoso. Zarlino reflexiona acerca del concepto griego de cosmos, el cual alude al orden y armonía del mundo en grandes dimensiones, armonía y orden que tienen lugar de manera semejante en pequeñas dimensiones, en el microcosmos. Así como el alma del mundo es la armonía, el alma humana estará unida armónicamente al cuerpo. Aristóteles en *De anima* intenta mostrar la constitución musical del hombre recurriendo a una relación de proporción matemática entre las diferentes partes del alma (vegetativa, sensitiva e intelectiva).

La música y todo aquello que tenga una disposición musical son valorados positivamente. La música produce buenos efectos en el hombre, puesto que alegra su ánimo y lo conduce a la contemplación de las cosas celestes. Además, cuando se añade la música a alguna cosa ésta se torna perfecta y, si los hombres están dotados de música, son verdaderamente felices. Aquí Zarlino recurre a la fuente bíblica, especialmente a los salmos 88 y 65, en los cuales se afirma que en el conocimiento de la música se encuentra la felicidad y aquellos que carecen de este conocimiento son ignorantes.

A continuación Zarlino enumera una serie de ejemplos para confirmar los múltiples efectos positivos de la música en el ánimo de los hombres y de los animales, en la dimensión moral humana y en la curación de enfermedades: Lino y Orfeo con su canto calmaban las almas humanas y de las fieras; Damón sostenía que la música moderaba la vida de los jóvenes; Teofrasto encontraba que ciertos modos musicales, como el jónico, aquietaban los espíritus; Senócrates se refiere a la cura de enfermos mentales; la música vence a la peste;

el baile y los sonidos neutralizan el veneno de la tarántula. Zarlino valora mucho más el poder sanador de la música que el poder de actuar sobre el ánimo y las costumbres puesto que, como señalara Diógenes el cínico, los músicos pueden tener armonía y concordancia en la ejecución del instrumento pero esto no se da también en sus costumbres y ánimo. En este punto Zarlino hace referencia a la importancia de la música para el «profeta» David. Supone que el rey David ordena el uso de cantos y sonidos armónicos en el templo porque sabía que alegraban el espíritu y conducían a los hombres a la contemplación de las cosas celestes.

Asimismo, Zarlino se refiere a diferentes usos de la música como, por ejemplo, acompañamiento de las profecías, incitación para la guerra y también como medio para cazar animales.

Por último, Zarlino recuerda que la música fue valorada por Sócrates, quien en la vejez quiso aprender a tocar la cítara y Aquiles habría aprendido música en su infancia. Según Platón y Aristóteles, el hombre educado no puede carecer de conocimientos musicales y la música ejercería una fuerte influencia para la adquisición de buenos hábitos y costumbres que conducen a la virtud y a la felicidad.

§ 1.3. La música produce placer y perfeccionamiento intelectual y moral

En el capítulo 3, parte I, «A che fine la Musica si debba imparare», Zarlino afirma que hay diferentes posturas en cuanto al fin que debe tener el aprendizaje de la música. Hay quienes consideran que la finalidad debe ser el solaz y el placer del oído; sin embargo, según Zarlino, la finalidad de la música no debe reducirse a la mera satisfacción del sentido del oído. Hay quienes consideran que debe aprenderse la música con el fin de incorporarla a las disciplinas liberales –que solamente ejercitan los nobles– y porque dispone el ánimo a la virtud, regulando las pasiones, así como la gimnasia regula las disposiciones del cuerpo. El aprendizaje de la música puede, además, dar lugar a especulaciones acerca de diferentes armonías, por medio de las cuales el intelecto conoce la naturaleza de la consonancia musical. De modo que la música permite adquirir la perfección del intelecto pero también constituye un entretenimiento virtuoso en los momentos de ocio. Y en apoyo de esta afirmación Zarlino hace referencia a la *Política* de Aristóteles, libro VIII, cap. 5, en donde, además, se señala que la música no está incluida entre las disciplinas necesarias para el hombre, pero que puede estar incluida en la educación ya que determinados modos y armonías musicales producen cambios en nuestro

ánimo.

En el capítulo 4, parte I, titulado «Dell' Utile che si hà della Musica, & dello Studio che vi dobbiamo porre, & in qual modo usarla», Zarlino afirma que muchos animales y el ser humano, concebido como animal racional, también obtienen deleite y placer en la proporción y el *temperamento* (medida) de las cosas porque la naturaleza consiste en tal proporción y temperamento. A partir de esto puede afirmarse que cada uno se deleita con lo que es semejante y con lo que es deseado por él. El placer y el deleite son comunes a todos los seres vivientes. A continuación Zarlino propone una serie de ejemplos para apoyar su planteo: el niño recién nacido se calma y se alegra con el canto de la nodriza; todo ser humano desea juzgar acerca de la música aunque lo haga imperfectamente; aquellos que no encuentran deleite en la música no estarían compuestos con armonía y a ellos la naturaleza parece haberles constituido el órgano de un modo no proporcionado, careciendo de ingenio y especulación. Menciona también Zarlino la opinión de los astrólogos, quienes consideran que Mercurio es enemigo de la armonía y que favorece a los que no se deleitan en ella; sin embargo, éstos utilizan la música como recreación y para revitalizar las fuerzas debilitadas. Siguiendo la postura de los neoplatónicos, Zarlino afirma que el espíritu es el que hace posible la unión de cuerpo y alma. La enfermedad del cuerpo se cura con los remedios de la medicina, la aflicción y debilidad del espíritu se cura con sonidos y cantos, y los misterios de la sagrada teología son un consuelo para el alma encerrada en la cárcel del cuerpo.

Zarlino señala los efectos positivos de la música, siempre que se la utilice moderadamente –es evidente aquí la influencia de la ética aristotélica, que concibe a la virtud como un término medio entre dos extremos–; así, la música alegra y descansa, alienta al soldado en la batalla y también a los caballos, mueve los afectos, mitiga y aquieta la furia, genera buenos hábitos. Comparando la música con el vino, afirma que cualquier cosa es buena si se la utiliza con moderación.

§1.4. La unión de la teoría y la praxis en la música

En el capítulo 4, parte I, Zarlino afirma que la ejecución de la música y el canto debe estar relacionada no sólo con el oído sino también con el intelecto. Se debe cultivar la música junto con la especulación y las otras ciencias para aumentar el conocimiento de la música. La música hace aportes también a otras ciencias y artes. Restringir la música a la ejecución y a su ejercicio conduce a debilitar el ánimo. Los griegos unían la música a la gimnasia para que el ánimo

deviniera modesto, humano y temperado. Zarlino señala que los ejecutantes de música toman actitudes soberbias, despreciando a los demás pero sin ser capaces de mostrar su conocimiento. Plantea una interrelación entre el ejercicio de la música y la teoría: el ejercicio debe ir acompañado por estudios teóricos, los cuales a su vez podrán encontrar su concreción en la práctica de la música. Para mostrar los efectos negativos de la práctica musical, Zarlino cita a Ovidio y a Horacio. La música que comprende cantos deshonestos, bailes, saltos pervierte el ánimo de los jóvenes que han abandonado los estudios. Los jóvenes ejecutantes ignorantes adoptan, entonces, posiciones soberbias. Finalmente, Zarlino afirma que quienes se dediquen a la música como profesión, en tanto práctica o ejecución, deben también unir a ella el estudio de la ciencia y de la especulación; de esta manera lograrán convertirse en virtuosos, honestos y de buenas costumbres. Considera, entonces, que los ejecutantes llegarán a imitar a los antiguos, quienes acompañaban la música con la gimnasia para impedir así las desviaciones de las buenas costumbres. Sin embargo, aclara que los aspectos negativos de la música señalados no tienen por objetivo vituperar a los ejecutantes ni despreciar a la música. Estima que uniendo la música con otras ciencias se logra defenderla de los vagabundos y rufianes ociosos para situarla en su verdadero lugar, para que esté al servicio de los estudiosos de las buenas ciencias y de los ciudadanos virtuosos.

En este capítulo Zarlino se estaría alejando de la clasificación de las artes liberales que considera a la música como parte del *quadrivium*, pero sólo en su aspecto teórico-matemático, dejando de lado la práctica y la ejecución. Así como los antiguos relacionaban a la música con la gimnasia porque esta última ejercía una función de contención y temperancia de las costumbres, Zarlino propone que la práctica musical vaya acompañada de teoría, tomando esta última el lugar de la gimnasia.

Es preciso aclarar que la concepción medieval de la música como pura teoría, encuadrada dentro de las artes liberales, conducía a considerar la ejecución de la música como una actividad que no exigía conocimiento alguno y, por tanto, era considerada como un arte servil. Así, quedaba establecida la separación entre la teoría y la praxis, lo cual tenía por consecuencia que quienes se dedicaban a la teoría de la música no siempre practicaran la composición musical o la ejecución y se desvalorizara a los instrumentistas. El perfeccionamiento de los instrumentos en la época del Renacimiento fue requiriendo cada vez más conocimientos teórico-musicales por parte del ejecutante y del compositor. De aquí que la figura del intérprete fuera adquiriendo cada vez más importancia, y los compositores fueran a la vez

teóricos de la música, como en el caso de Zarlino.

§1.5. La definición universal de la música y su clasificación

El capítulo 5, parte I, «Quello che sia Musica in universale, & della sua Divisione», está dedicado a establecer una definición universal de la música y luego los diferentes tipos de música que pueden distinguirse. Zarlino señala que utilizará este método de la definición, propio de los «Antiguos», para lograr entender el tema sobre el cual se discutirá. En primer lugar define universalmente a la música como armonía, caracterizando a esta última con los conceptos de odio y amor de Empédocles, a partir de los cuales se generan todas las cosas como una «discordante concordia», una reunión de cosas diferentes. Es preciso aclarar aquí que Zarlino, si bien no lo explicita, se está refiriendo al concepto pitagórico de armonía entendiéndola como un orden o sistema de relaciones en el cual es posible reconciliar los opuestos. En la música griega la palabra «armonía» significaba una combinación o yuxtaposición de elementos dispares o contrastantes –por ejemplo, una nota alta y una nota baja. Las armonías griegas consistían en una combinación de intervalos en una escala de octava entendida como una estructura, es decir que una armonía era sólo un medio de codificar la relación entre las notas que constituían el marco del sistema tonal[6].

Zarlino considera que es preciso caracterizar diferentes tipos de música puesto que la palabra música posee diversos significados además de este significado universal. La música se divide en «animista» (*animastica*) y «orgánica». La música animista consiste en la armonía que surge de la composición de cosas diversas reunidas conjuntamente en un cuerpo. Esta variedad de cosas puede estar referida a la mezcla de los cuatro elementos o a elementos de diferentes cualidades en un cuerpo animado. Se la puede dividir en «música mundana» y «música humana». La distinción de estos dos conceptos, junto con el concepto de «musica instrumentalis»[7] ya se encuentra en *De institutione musica* de Boecio, lo cual constituyó un punto de partida para la compleja clasificación de la música elaborada por Zarlino.

La música orgánica consiste en la armonía que nace de varios instrumentos; en ésta es posible distinguir la que surge de «instrumentos naturales» y la que surge de «instrumentos artificiales». Los instrumentos naturales son aquellos

[6] *Cf.* Dalhaus, C. «Harmony.1. Historical Definitions», p.1

[7] La clasificación de Boecio se encuentra en el libro I, capítulo 2 de *De institutione musica*. *Cf.* Bower, C., «Boethius», p. 2.

que contribuyen a la formación de la voz en el cuerpo humano: garganta, paladar, lengua, labios, dientes y pulmones. De ciertas partes movidas por la voluntad surge el sonido, del sonido el habla y del habla el canto. Zarlino concluye que a través del movimiento del cuerpo, de la proporción del sonido, y de las palabras adecuadas al canto la armonía se torna perfecta y surge la «música armónica o natural». Los instrumentos artificiales son producto de la invención humana, derivan del arte y constituyen la «música artificial» (*arteficiata*). Esta última consiste en la armonía que surge de tres tipos de instrumentos diferentes: 1- instrumentos de soplido natural o artificial (órganos, pífanos, trombas, etc.); 2- instrumentos de cuerda (arpas, liras, laúd, cítara), y otros de cuerdas percutidas con arco o plumas; 3- instrumentos de percusión (tambores, campanas, etc.).

Zarlino era consciente de las limitaciones técnicas de afinación de los instrumentos musicales de la época y es por eso que consideraba a la música vocal como aquella que podía basarse en un sistema racional perfecto, natural e inmutable. El desarrollo de la música instrumental fue precedido por un período caracterizado por el perfeccionamiento de los instrumentos, en especial los de teclado. En este ámbito surgían problemas, ya que la teoría de la armonía natural con fundamento matemático, al ser aplicada en la ejecución de instrumentos, planteaba dificultades de afinación y para superarlas requería de la instauración de un temperamento que permitiera resolver no sólo los problemas de afinación, sino también la modulación a tonalidades con más de cuatro alteraciones. La solución de este problema se logró sólo a comienzos del siglo XVII, cuando se dividió el ámbito de la octava en doce semitonos iguales, lo cual permitió superar los inconvenientes prácticos de la ejecución y la composición.

§1.6. La música mundana

En el capítulo 6, parte I, titulado «Della Musica mondana», Zarlino define a la música mundana como la armonía que surge de la combinación de los elementos, de las revoluciones de las esferas celestes y de la variedad de los tiempos. Los pitagóricos concibieron a la armonía como el sistema de relaciones numéricas entre los sonidos de la escala musical y las longitudes de las cuerdas de la lira; de aquí que pudieran extender este sistema de relaciones a todo el universo, afirmando la existencia de una música de las esferas. Así, Zarlino menciona a los filósofos de la antigüedad, fundamentalmente a Pitágoras, quien habría sostenido que el movimiento de las esferas celestes, por

ser muy veloz, debería producir sonido, creencia también compartida por Aristóteles. Cicerón, en su *República*, libro VI, afirmaba que el curso del cielo estrellado - cuyo movimiento es muy veloz - producía sonidos agudos y el movimiento lunar más pequeño un sonido grave. Cicerón se refiere también a Platón, quien en su *República*, libro X, sostenía que cada esfera celeste era presidida por una sirena, cantora divina, y de este modo se explicaba el origen del sonido producido por las esferas celestes. Además Zarlino nombra fuentes literarias como la *Teogonía* de Hesíodo y la *Eneida*, libro XI, de Virgilio en las cuales se hace referencia a las musas. Según la costumbre de los antiguos, la música formaba parte de los sacrificios y los ritos funerarios, acompañando al alma para que pudiera retornar al origen de la dulzura de la música, es decir, al cielo. En este punto Zarlino remite a la religión cristiana: en el Evangelio de Mateo, cap. 9, Jesús ordena que se detengan los instrumentistas cuando resucita a la hija del príncipe de la sinagoga. San Ambrosio relata que los antiguos, si bien consideraban al cuerpo una cárcel para el alma, creían que si se llegaba a tener conciencia de la música del cielo entonces se podían olvidar las duras fatigas. Para explicar por qué no se escucha la armonía de las esferas Zarlino cita el argumento de Cicerón, quien sostiene que nuestros oídos al estar saturados de tanta armonía devienen sordos para escuchar esta música mundana. Zarlino se refiere al *Timeo* de Platón, en el cual se afirma que el alma del mundo es armonía y los cielos giran más lentos o más veloces manteniendo relaciones proporcionales, estando a diferentes distancias con respecto a la esfera celeste en una proporción armónica. Los pitagóricos, tal como lo demuestra Plinio, establecían una relación entre la distancia de los cielos y los intervalos musicales. Así, por ejemplo, entre la Luna y Mercurio se encontraría un intervalo de un semitono mayor, entre Mercurio y Venus un intervalo menor, etc.

El uso que Zarlino hace de la expresión «música mundana» puede ser considerado como instrumental –y no una utilización simplemente «metafórica» tal como lo considera Fubini[8]– puesto que este concepto constituye el medio por el cual se puede llegar a dar un fundamento objetivo, racional y natural a las relaciones interválicas, apartándose así de la arbitrariedad, convencionalidad e irracionalidad de la música medieval. La práctica contrapuntística medieval se caracterizaba por estar regida según una dispersa multiplicidad de reglas. Si bien Zarlino retoma el concepto pitagórico de la música celeste, el cual contribuyó a la separación entre teoría y praxis

[8] *Cf.* Fubini, p. 129.

musicales, al incorporarlo con una visión humanística y laica este concepto le permitirá proveer un sólido fundamento racional para la armonía musical y no sería incompatible con una más estrecha relación entre teoría y praxis musicales[9].

§1.7. La música humana

El capítulo 7, parte I, titulado «Della Musica humana» establece que dicha música puede conocerse por tres cosas: cuerpo, alma y reunión de uno y otro. En todas las cosas vivientes se ve una cierta armonía en los cambios de estado: crecimiento, envejecimiento, etc. El cambio es imperceptible, no se puede ver tal mutación, como en la música no se puede oír el espacio con el cual se va de la voz aguda a la que es grave cuando se canta. La armonía del alma está dada por la de sus partes: intelecto, sentimiento y hábito; y a cada una de las partes les corresponden tres consonancias. La armonía de la reunión del alma con el cuerpo se da por la amistad natural, mediante la cual el cuerpo está ligado con el alma, ya no por nexos corpóreos, sino como lo piensan los platónicos con el espíritu, que es incorpóreo. Esta es la conexión de la cual resulta toda armonía humana, es lo que reúne las diversas cualidades de los elementos en un compuesto, esto es, en el cuerpo humano.

La concordancia armónica de la naturaleza espiritual con la corporal y de la irracional con la racional es la que constituye la música humana: puesto que mientras el alma «casi con razón de números» (*quasi con ragion de Numeri*) persevera en estar unida al cuerpo, el cuerpo retiene al ser animado y tiene poder de hacer lo que quiere. Perdida la armonía, el alma vuela a la inmortalidad. Zarlino señala que los antiguos sostenían la extraña opinión de que cuando uno moría su alma no podía ir al lugar encargado si no había terminado el número musical con el cual desde su nacimiento estaba unida al cuerpo. Este número no podía traspasarse; es por eso que a este accidente lo llamaron destino o curso fatal.

§2. La representación de la música en la pintura del Renacimiento

En la obra *Istitutioni harmoniche* de Zarlino, tal como lo hemos expuesto en la primera parte de este trabajo, si bien su objetivo era el de darle un fundamento racional a la teoría de la armonía musical, es posible apreciar la confluencia de

[9] *Cf.* Fubini, *ibid.*

dos tradiciones en sus reflexiones y argumentaciones: el pensamiento mítico de la Antigüedad y las fuentes religiosas judeo-cristianas. Esta conjunción de tradiciones ya estaba presente con anterioridad, a comienzos del siglo XVI, en la representación de la música en la pintura.

La música constituye una parte fundamental de la cultura humana; de aquí que esté estrechamente ligada a la cosmovisión de toda cultura, y las teorías y leyendas en torno a ella se encuentran incorporadas no sólo a la mitología y la literatura, sino también a las artes plásticas. Para los pintores del siglo XVI, la música y los instrumentos musicales han constituido una fuente de símbolos cuyo significado puede ser esclarecido únicamente si se tienen en cuenta los antecedentes de la antigüedad y el medioevo.

A continuación realizaremos un análisis iconográfico-iconológico[10] de las obras *Musica o Erato* de Filippino Lippi y *Santa Cecilia* de Raffaello Santi. En el caso de la obra de Lippi, la tradición griega antigua se hace presente a través de la musa; la obra de Raffaello representa a la música por medio de la figura de la santa cristiana pero incorpora también significados de la antigüedad clásica. Es notable cómo en el momento histórico de la aparición de estas dos obras convivían estas dos tradiciones y estas representaciones eran inteligibles para el público de la época.

§. 2.1. Las musas y la representación pictórica de la música

§. 2.1.1. Las musas y la música en la tradición antigua, medieval y el primer Renacimiento

En la historia de la cultura europea la música ha sido considerada durante la antigüedad y el medioevo como de origen divino y poseedora de un poder extraordinario.

La mitología griega presenta a Zeus, luego de la creación del universo, solicitando a las Musas que canten y alaben su obra para completar la creación. Las Musas son las hijas de Mnemosine, han nacido en el Olimpo, tienen en la cima del Helicón un lugar para danzar y cantar, siendo Apolo el director del coro. Hesíodo, en su *Teogonía*, nombra a nueve musas a cada una de las cuales se les fue adjudicando con el tiempo una disciplina determinada, que podía variar según los autores. Sin embargo se aceptan, en general, las siguientes asignaciones: a Calíope la poesía épica, a Clío la historia, a Polimnia la

[10] Para el análisis de las obras pictóricas seguimos los lineamientos generales del texto de Ildikó Ember *Musik in der Malerei*, pp. 5-29.

pantomima, a Euterpe la flauta, a Terpsícore la poesía ligera y la danza, a Erato la lírica coral, a Melpómene la tragedia, a Talía la comedia, a Urania la astronomía. Las Musas son las inspiradoras de la poesía; es por eso que son invocadas por Homero, Virgilio, Dante, Tasso. Ellas deleitan con su canto y su danza no sólo a los dioses sino que también contribuyen a la armonía del mundo con sus maravillosas melodías. Las musas también introducen el pensamiento en todas sus formas: elocuencia, persuasión, sabiduría, historia, matemática, astronomía. Todo esfuerzo o aspiración humana hacia el conocimiento depende del favor de ellas. Así, el Sócrates platónico señaló a la filosofía como «la más excelsa música», es decir, el más excelso arte de las musas.

La tradición pitagórica, como ya lo hemos señalado, concebía a la armonía como la unificación de los contrarios o la concordancia de elementos discordantes. Tanto el cosmos como el alma eran poseedores de o estaban constituidos por la armonía. A este concepto sumaban el de número, entendiendo a este último como principio metafísico de toda la realidad. La concepción pitagórica acerca de la relación entre armonía y número no está expuesta con claridad, como es sabido, en las fuentes indirectas a través de las cuales se ha transmitido el pensamiento pitagórico. El número y la armonía se erigen en el fundamento de inteligibilidad de todo lo existente. Así como la armonía era concebida como síntesis de contrarios, el número también será una síntesis de par e impar, de finito e infinito. La música torna evidente la naturaleza propia de la armonía y del número. Las relaciones entre los sonidos son traducibles a números y estas relaciones numéricas se corresponden con la armonía universal. La música o armonía es tanto la producida por instrumentos como también la producida por los astros que giran en el cosmos. El fundamento de la analogía entre armonía del universo y armonía musical es el número: las proporciones entre la velocidad de los astros y las distancias entre éstos, se corresponden con las de los acordes musicales, por lo cual el sonido de los astros es armónico. Los pitagóricos intentaron reducir la música a las proporciones más simples puesto que éstas debían reflejar la armonía universal[11]. Argumentaban que la música de las esferas no era perceptible porque los hombres la escuchaban desde su nacimiento y, por lo tanto, no podían distinguirla del silencio –aunque Zarlino no se refiere a esta argumentación sino que cita la explicación de Cicerón[12].

[11] *Cf.* Fubini pp. 46-50.

[12] *Cf.* 1.6 La música mundana, en este mismo trabajo.

Platón, hacia el final del libro X de la *República*[13], expone la leyenda de Er quien, habiendo muerto después de una batalla, resucita y relata el viaje de su alma separada del cuerpo. Platón narra detalladamente el destino de las almas que, luego de ser juzgadas, son conducidas a recibir castigos o recompensas según las acciones realizadas en vida. En el transcurso del relato, Er describe la constitución del cosmos: hay ocho esferas que giran, atravesadas por una columna de luz recta que encadena el cielo y la tierra y este eje gira en el regazo de la Necesidad. Cada una de estas esferas está presidida por una Sirena que acompaña el movimiento y emite un sonido que se mantiene siempre en el mismo tono; el conjunto de las ocho voces constituye un solo acorde perfecto. En esta descripción se entrelazan el concepto pitagórico de la música de las esferas con las figuras míticas de las sirenas y su canto.

La representación de las musas en las artes plásticas de la Edad Media es poco frecuente, sin embargo, la iconografía de las siete artes liberales se deriva del culto a las Musas. Las siete artes liberales abarcan todas las ciencias enseñadas en las universidades, excepto la teología. Quintiliano, Séneca y Varro se ocuparon de la clasificación de las ciencias de los autores de la antigüedad. Su concepción fue transmitida en la novela alegórica escrita por Marciano Capella en el siglo V: *De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septen artibus liberalibus libri novem.* Allí aparecen figuras de antiguos dioses, las musas, las gracias, como así también personificaciones de las virtudes cardinales y de las siete artes liberales. Capella dividió las siete artes en dos grupos: el *quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música; y el *trivium*: gramática, retórica y dialéctica. De todas estas disciplinas hoy sólo la música es un arte, y su inclusión en esta clasificación se debió a su naturaleza matemática.

Los humanistas italianos del siglo XV han revivido el culto a las musas y a otras divinidades que aparecen en la pintura. No sólo la mitología sino también las teorías cosmológicas de los filósofos de la antigüedad ejercieron influencia sobre los pensadores del Renacimiento. Los neoplatónicos florentinos investigaron las teorías musicales antiguas como formulaciones de las leyes del universo. Ellos interpretaron de nuevo las representaciones de Platón sobre la creación del universo y sobre la fuerza generadora de impulso y orden de la música. La visión de la naturaleza de Marsilio Ficino (*De vita triplici,* 1489) se retrotrae al sistema de las esferas, cuya conexión originaria y armonía produce la música de las esferas. La puesta en paralelo de las musas, los planetas y las artes liberales –lo cual recuerda a la relación entre planetas y sirenas referida

[13] *Cf.* Platón, *República*, libro X, 616b-617d.

por Platón– se encuentra en numerosos ejemplos del arte plástico. Así, en el diseño de la portada de la obra de Gafurio (1496) *Practica Musice* (ver ilustración I), aparece Apolo en la parte superior y por debajo se establece una correlación entre las musas, los planetas y las escalas musicales[14]. A medida que la representación de las siete artes liberales se fue haciendo más clara y evidente, las musas lentamente fueron quedando en un segundo plano. Las diferentes representaciones de las siete artes liberales están también incluidas en la decoración de los *studioli* en los palacios italianos del Renacimiento, como el de Urbino, Gubbio y Florencia.

[14] Véase el análisis de Warburg de la imagen de la obra de Gafurio más adelante, en el apartado 3 del presente escrito.

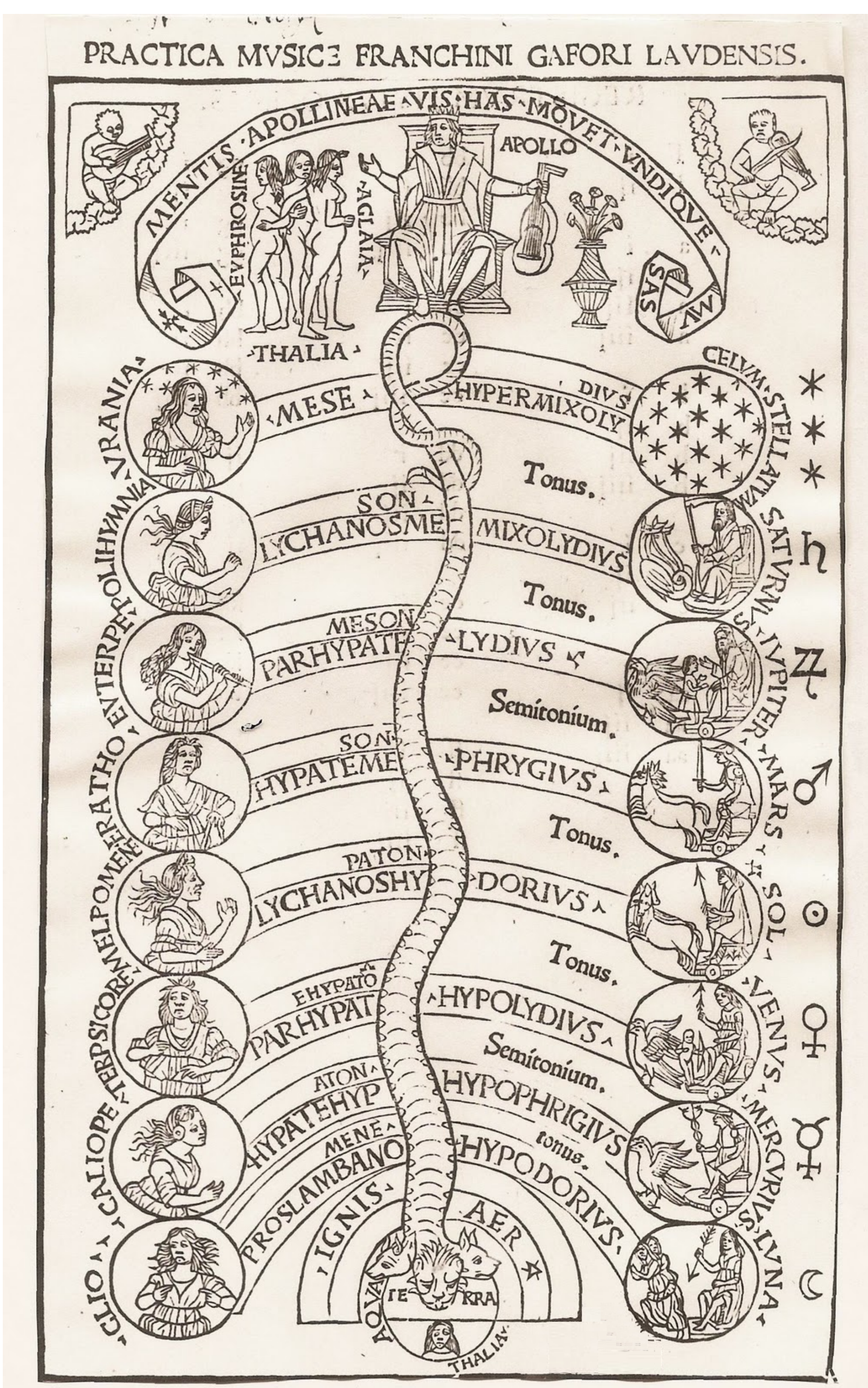


Ilustración nº I.- Apolo, las Musas, los planetas y las armonías musicales griegas en la portada de la obra de Gafurio *Practica musice*, 1496. [Warburg, A., *La Rinascita del Paganesimo Antico*, ilustración nro, 24]

§2.1.2. *Música o Erato* de Filippino Lippi

La figura femenina que, en general, aparece personificando a la música ejecuta algún instrumento de cuerda y suele estar rodeada por instrumentos de viento y de percusión. En algunas representaciones aparece todavía el yunque de herrería con el martillo[15], a partir de cuyo sonido se habría originado la música –según cuenta una leyenda acerca de Pitágoras–; y también aparece una balanza como símbolo del fundamento matemático de la música. Además de las diversas variantes de la lira y de la viola, se hallan como atributos de la música también pequeños y grandes órganos. La *Iconologia*, de Cesare Ripa (primera edición 1593)[16], reúne representaciones tempranas, da indicaciones y aclaraciones para la utilización de los símbolos por parte de los pintores y enumera variaciones de la personificación de la música. Además de la lira apolínea, se propone allí la viola da gamba, la cítara y otros instrumentos musicales, y también una hoja de papel en la cual la música escribe la melodía con una pluma. El manantial, el cisne y el *putto* personificando el suave viento del oeste mencionados por Ripa, se encuentran ya un siglo antes en la pintura de Filippino Lippi (1459/60-1504/5) *Musica o Erato* (1505/10) (ver ilustración II).

Esta composición de carácter libre e idílico ha valido por largo tiempo como una alegoría de la música. No hay indicios de que esta obra haya formado parte de una serie que representara las siete artes liberales. En relación con la determinación de su origen no hay ningún punto de referencia seguro. Aby Warburg[17] señala llamativas conexiones al destacar algunos detalles en su descripción de un desfile festivo. Conforme a la descripción, el vestido de la musa Erato en el casamiento de Costanzo Sforza y Camilla d'Aragona (1475) en Pésaro habría sido semejante al de la musa Erato en esta pintura. La descripción de la figura femenina en vestido blanco, con el cabello al viento, la corona de mirto y laurel en la cabeza, además de la lira sostenida en la mano se completa con los detalles del cisne plateado, del cinturón dorado y la rama de mirto en el cuello. El cinturón dorado es el símbolo de la pureza y de la templanza.

[15] El yunque de herrería aparece como símbolo del origen de la música en el fresco de Andrea da Firenze (1365) en el que se representan las artes liberales y las ciencias teológicas en relación con la glorificación de Santo Tomás de Aquino (Capilla de los españoles, Santa Maria Novella, Firenze). *Cf.* Ember, I. Die *Musik in der Malerei*,p. 9.

[16] Los datos sobre la obra de Cesare Ripa *Iconologia* fueron tomados de Ember, I. *Die Musik in der Malerei* , p. 10.

[17] El comentario de Warburg es referido por Ember I., en *Die Musik in der Malerei*, en el texto que acompaña la ilustración nro. 18.



Ilustración nº II.- Filippino Lippi (1459/60-1504/5) *Música o Erato* (1505/10), témpera sobre madera, 61 x 51 cm., Berlin-Dahlem, Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz. [Ember, I. *Musik in der Malerei*, ilustración nro. 18]

El cisne, símbolo apolíneo, puede corresponder también a la música, y esto se debe al maravilloso canto que este animal entona antes de morir. La descripción menciona la lira, pero no en la forma extraordinaria en que está en la imagen. Este instrumento fantasía no fue concebido para producir sonidos: su base está constituida por una cabeza de ciervo y las cuerdas están tensadas

por un travesaño; además, junto a la lira, hay un hueso que representaría el plectro para tocarla. El ciervo posee una notable agudeza auditiva, lo cual implicaría también una conexión con la música. La flauta de Pan y la flauta aparecen asimismo como atributos de la música. Ripa escribe que la representación de un *putto* que vuela y también la del céfiro son adecuadas para significar la música porque los cisnes sólo cantan cuando hay un suave viento del oeste y los músicos cuando notan que hay un hálito de gloria.

§2.2. La fusión del cristianismo y la tradición clásica en la representación pictórica de la música

Según los pitagóricos y los gnósticos del medioevo, la música mantiene conectados en un orden a los cuerpos celestes que rotan alrededor de la Tierra, la cual se halla en el punto medio del universo. Los siete sonidos de la escala musical constituyen los símbolos de las siete esferas de los planetas, pero en el medioevo las antiguas diosas que movían a los planetas fueron reemplazadas por siete ángeles. A la música de las esferas no le corresponden las Musas sino los ángeles. La «música mundana», inaudible para el ser humano, es la música superior; por debajo de ella existe la «música humana», concebida como una copia de la música mundana en las almas humanas, y en el nivel inferior se ubica la «musica instrumentalis», tal como lo afirmaba Boecio. De aquí que en la iconografía cristiana, la música celeste esté representada por los ángeles cantores.

§2.2.1. Los ángeles y santos en lugar de las musas

La idea de alabar por medio de cantos la existencia de Dios y la creación del mundo es un elemento que el cristianismo toma de la antigüedad. Los primeros ejemplos de la representación de esta idea se encuentran en las figuras que oran en las paredes de las catacumbas cristianas. Las bocas recitantes y cantantes de las figuras muestran los cantos de alabanza al paraíso y a Dios como creador, estando rodeadas por símbolos de plantas y pájaros. Estas figuras siguen la tradición de las representaciones del Elíseo y de los cultos de misterios y sólo indirectamente pueden ser consideradas como modelos de los ángeles cristianos.

Después de Constantino, es decir, de la conversión del cristianismo en religión oficial del Imperio Romano, adquirió centralidad en el arte plástico la majestad del Señor, la escena de la glorificación, rodeado por las figuras de los animales que simbolizan a los evangelistas y también de los veinticuatro reyes

antiguos del Apocalipsis. Debido a la expansión de la escritura en Occidente, se encuentran representaciones en los textos miniados de estos reyes, que tienen en sus manos instrumentos de cuerda. Estas mismas representaciones en el siglo XIII se encuentran en las fachadas de las iglesias francesas y españolas. Estos viejos reyes músicos influyen en la representación de la ejecución del arpa, del cantar los salmos y del rey David tocando un instrumento de cuerda. En la iconografía cristiana luego aparece el coro de ángeles. Según la procesión de ángeles griego-bizantina, el Trecento italiano representó el coro de ángeles primero al modo de procesión, incluyendo la danza y el canto. El coro de ángeles, siendo una representación del más allá, se convirtió en un acompañante de las escenas festivas del Nuevo Testamento. Puesto que el ser humano concibe al cielo siempre según el modelo terrenal, rodea a Dios como un gran rey de sus súbditos a la espera de su mandato. El coro de ángeles es la clave de esta corte y representa a la liturgia celestial.

El rol del ángel se asemeja, en cierto grado, al de la musa que también canta frente a los dioses y a los héroes. Pero, mientras que las musas son verdaderas diosas, cuyo canto ellas mismas pronuncian y a través del cual participan en la creación del mundo, los ángeles son sólo servidores del único dios, de quien aprenden el canto y para cuya alabanza lo entonan. En la mitología griega poseen las nueve musas un nombre propio y características particulares; para el cristianismo no todos los ángeles son identificables con un nombre propio y esto depende, en parte, del lugar que ocupen en el orden jerárquico. La jerarquía de los ángeles está más o menos detallada también en las pinturas y entre los atributos utilizados para la distinción se encuentran también los instrumentos musicales. La tuba tiene un rol especial, la utilizaban los romanos en la batalla, y también existía en diversas culturas tempranas –tuba antigua: distinta a la del siglo XIX. En el medioevo, la tuba designaba a instrumentos de viento de origen hebreo, variantes del corno y la trompeta. El rasgo común de estos instrumentos era que podían dar señales, y esto determinaba también su contenido simbólico. Las representaciones de los instrumentos musicales no son realistas; en general tienen un valor simbólico y de atributos que se apartan de los instrumentos utilizados en aquella época. Comparado con la cítara, el salterio representó la música de más alto rango. La cítara y los instrumentos de cuerda como arpa, violín, etc. sirven para expresar el dolor del hombre mortal que clama a Dios; con el salterio los ángeles, que poseen una feliz vida eterna, alaban al Señor. Esto no es una regla general; así, la cítara también simbolizó, con sus siete cuerdas, las siete esferas del cosmos y también aparece Cristo tocando la cítara como creador de la armonía del mundo.

En la historia de los santos se hallan también representaciones de los ángeles músicos. La arrepentida Magdalena, en su soledad, recibía un favor siete veces por día: era elevada al paraíso por los ángeles, donde podía escuchar el coro celeste. Esto le otorgaba tal plenitud a su alma que ya no necesitaba ningún alimento terrenal. Otro ejemplo en la temprana tradición es la representación del éxtasis de San Francisco rodeado de ángeles músicos.

§2.2.2. *Santa Cecilia* de Raffaello Santi

El tema del canto de los ángeles está estrechamente ligado a la figura de santa Cecilia quien, desde fines del siglo XV, era la protectora de la música eclesiástica. La leyenda acerca de la mártir romana de fines del siglo V que se casa con un joven pagano llamado Valerio se afianzó, en gran parte, a través de las obras de arte. Cecilia, el día de su boda, apartó su corazón y oídos de los músicos que celebraban en la casa de su novio y rezó pidiendo a Dios poder mantener su inocencia. Su deseo fue satisfecho: su novio, la noche anterior al casamiento, se convierte a la fe cristiana y valora la castidad. Posteriormente en textos latinos se describe a Cecilia cantando acompañada por el órgano; así, su atributo más importante es el portativo u órgano portátil. También se le adjudicó a santa Cecilia un talento musical excepcional, lo cual le habría permitido alabar a Dios con diferentes instrumentos. Los músicos de la época, necesitando un santo protector, adoptan a santa Cecilia ya que su realidad corporal representable recordaba, de algún modo, a las Musas.

En la pintura de Raffaello Santi *Santa Cecilia* (1516) se la muestra con la mirada orientada hacia el cielo, señalando que su pensamiento se dirige a los ángeles, mientras ejecuta música. Un especial significado y, al mismo tiempo, una revivificación del mensaje originario de la leyenda aparece en la obra de Raffaello. Cecilia aparece en un círculo con otros cuatro santos y no toca el portativo sino que lo sostiene con los tubos hacia abajo. A sus pies yacen otros instrumentos terrenales; la santa, sin embargo, mira hacia arriba escuchando los sonidos del coro celestial de ángeles que atraen a su alma. La imagen presenta una duplicidad de significados: por un lado, se establece la superioridad de la música vocal sobre la música instrumental y, por otro, representa una alabanza a la pureza del alma en la figura de los santos que acompañan a Cecilia. San Juan y San Pablo representarían el estado de inocencia, San Agustín y Santa Magdalena simbolizan la recuperación de la pureza después del pecado (ver ilustración III).

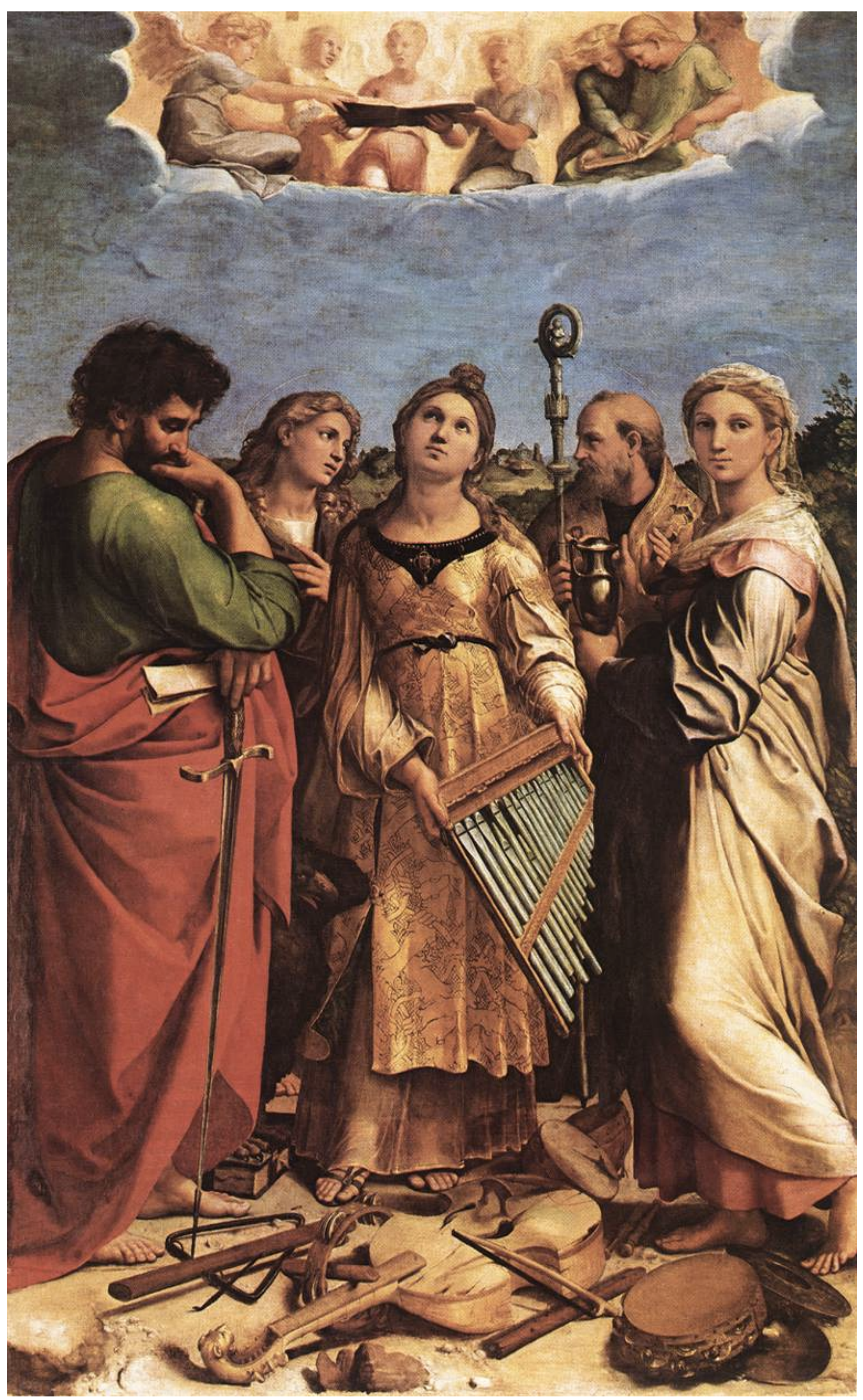


Ilustración nº III.- Raffaello Santi (1483-1520), *Santa Cecilia* (1516), óleo sobre tela, 238 x 150 cm., Bologna, Pinacoteca. [Ember, I. *Musik in der Malerei*, ilustración nro. 21]

Por ser Cecilia la santa protectora de los músicos, acompaña con diferentes instrumentos los cantos de gloria a Dios. En esta obra, sin embargo, yacen a sus pies una viola da gamba, una flauta, un tamborín, un triángulo, platillos y en sus manos sostiene el órgano portátil con varios tubos deslizados hacia abajo. Podría interpretarse que la santa abandona el instrumento terrenal –el órgano portátil– poniéndolo en posición invertida –lo cual provoca el deslizamiento de los tubos– para escuchar el coro celestial, y por esta razón dirige su mirada hacia arriba.

Esta interpretación del tema de Santa Cecilia, para el espectador de hoy relativamente clara, no coincide completamente con la de sus contemporáneos. Al menos Marcantonio Raimondi en su grabado en cobre, que reproduce en general los lineamientos de la obra de Raffaello, presenta a los ángeles ya no cantando sino tocando el arpa y el violín, y el órgano que Cecilia sostiene en sus manos tiene todos sus tubos en posición. (ver ilustración IV)



Ilustración nº IV.- Marcantonio Raimondi, *Santa Cecilia*, 1516/1520 [Ember, I. *Musik in der Malerei*, p. 22]

§3. La teoría de la música de Zarlino y los *Intermezzi* de Giovanni de' Bardi

En el desarrollo de esta sección tomaremos como punto de referencia el ensayo histórico-artístico de Aby Warburg «La vestimenta teatral para los intermezzi de 1589. Los diseños de Bernardo Buontalenti y el *Libro de cuentas* de Emilio de Cavallieri»[18], escrito en el año 1895.

Giovanni de' Bardi dei conti di Vernio concibió[19] una serie de intermezzi que se representaron en los festejos de la boda del Gran Duque Ferdinando I y Cristina di Lorena en mayo de 1589. Tanto el público contemporáneo como los historiadores consideraron que la representación de los intermezzi fue la parte más maravillosa de la fiesta. Warburg señala como las fuentes principales para la reconstrucción de las representaciones: los *Disegni* de Bernardo Buontalenti, el *Libro di conti* de Cavallieri, las *Descrizioni* de Bastiano de' Rossi, algunos grabados que se refieren a estos intermezzi, como así también algunos diarios de la época. Bardi había impulsado la reforma melodramática teniendo como modelo la tragedia clásica en su Camerata Fiorentina, de la cual formaban parte los músicos Vincenzo Galilei, Giulio Caccini y Jacopo Peri. La reforma melodramática tenía como objetivo alcanzar la mayor unidad y claridad posibles; sin embargo, Bardi compone en 1589 pomposos intermezzi. En estos se destaca una ornamentación barroca en el vestuario y la música de los madrigales[20] de Luca Marenzio y Cristoforo Malvezzi para alabar a la nueva pareja principesca. De este modo Bardi incluye la variedad en el espectáculo aunque sin sacrificar la unidad y claridad, ya que los seis intermezzi se encuentran unidos por un solo hilo conductor: la música en sus dos aspectos, como «música mundana» y «música humana». Los temas de los seis intermezzi son: I-La armonía de las esferas, II-La rivalidad entre las Musas y las Piérides, III-El combate pítico de Apolo, IV-La región de los demonios; V-El canto de Arión,

[18] *Cf.* Warburg, A., *La rinascita del paganesimo antico, Contributi alla storia della cultura*, pp. 55-107.

[19] Bardi fue quien imaginó y proyectó estos intermezzi para la comedia *La Pellegrina* de Girolamo Bargagli; los textos se deben en su mayoría a Ottavio Rinuccini y algunos a Bardi, la música fue compuesta por Luca Marenzio, Cristofano Malvezzi, Emilio de Cavalieri, Jacopo Peri, Giulio Caccini incluyendo una composición del propio Bardi.

[20] En este contexto el término «madrigal» designa a la composición vocal a cuatro voces, de textura contrapuntística, en la cual predomina la voz superior, cuyo texto se destaca por su alto nivel poético y en la cual hay una gran adherencia de la música al significado de la palabra. Pertenece al género de la música profana y se desarrolló con estas característica en la primera mitad del siglo XVI. En la segunda mitad se introduce el cromatismo melódico y armónico y numerosas disonancias para aumentar la expresividad, y se acentúa la intención de traducir el texto en música. Representantes de este último período son Luca Marenzio y Claudio Monteverdi en su primera etapa.

y VI-El descenso de Apolo y Baco junto con Ritmo y Armonía. Cada uno de estos intermezzi consistía en una pantomima con algunos madrigales acerca del poder de la música. Los intermezzi se dividen en dos grupos teniendo en cuenta su contenido temático: a) los intermezzi I, IV y VI son alegorías en sentido platónico acerca del significado de la música en el cosmos, de la «música mundana» tal como la denominaba Zarlino; y b) Los intermezzi II, III y V son representaciones de la vida de los dioses y de los hombres en la edad mítica que ponen de manifiesto los efectos físicos de la música, es decir, que se refieren a la «música humana». En los intermezzi I y VI aparece el concepto de música mundana concebida como la armonía doria[21], el cual le proporcionó fundamento teórico a Bardi para llevar a cabo la reforma de la música. Así, en 1589 aparecen en estos intermezzi figuras alegóricas ornamentadas de manera barroca y acompañadas por madrigales renacentistas.

Para la visión general de la representación, según Warburg, hay que tener en cuenta dos grabados en cobre de Agostino Caracci: *L'armonia delle sfere* y *Combattimento delfico,* que constituyen una imitación libre de las escenas correspondientes a los intermezzi I y III (ver ilustraciones V y VI). Tal como se observa en el grabado de Caracci, Bardi intentó encarnar en el intermezzo I la alegoría acerca de la armonía musical de las esferas que está incluida en el relato del mito de Er en el libro X de la *República* de Platón. Así, identificó la armonía del universo con la armonía doria, tal como lo muestra el diseño de Buontalenti (ver ilustración VII), armonía que era considerada como la mejor por Platón, Aristóteles y los teóricos renacentistas. La armonía doria aparecería, según Bardi, como la armonía preestablecida que precede al canto alternado de las sirenas de las esferas y de las parcas sobre la escena. Bardi caracteriza a la armonía doria en su *Discorso mandato a Giulio Caccini sopra la Musica antica e 'l cantar bene*[22] como siendo alabada por todos los grandes sabios y menciona a Aristóteles, quien la consideraba como poseyendo conjuntamente el sentido de lo viril, lo magnífico, lo divino, lo grave, lo honorable, lo modesto, lo temperado, lo conveniente.

[21] En este contexto Warburg se refiere a la escala doria griega antigua (siglo IV a.C.) correspondiente a la escala moderna en sentido descendente constituida por las notas *mi-re-do-si-la-sol-fa-mi*. A cada armonía griega le correspondía un determinado estado de ánimo; en el caso de la armonía doria, ésta representaba la templanza, la mesura y la fuerza de ánimo. Véase también Zarlino, capítulo 8, parte II de las *Institutioni harmoniche* en el que se refiere al poder de la música para mover el ánimo y disponerlo para los afectos.

[22] El texto de Bardi se encuentra en Doni, *Trattati di Musica*, Ed. Gori, 1763, II, esp. p. 240, citado por Warburg, en *La rinascita…*, p. 72.

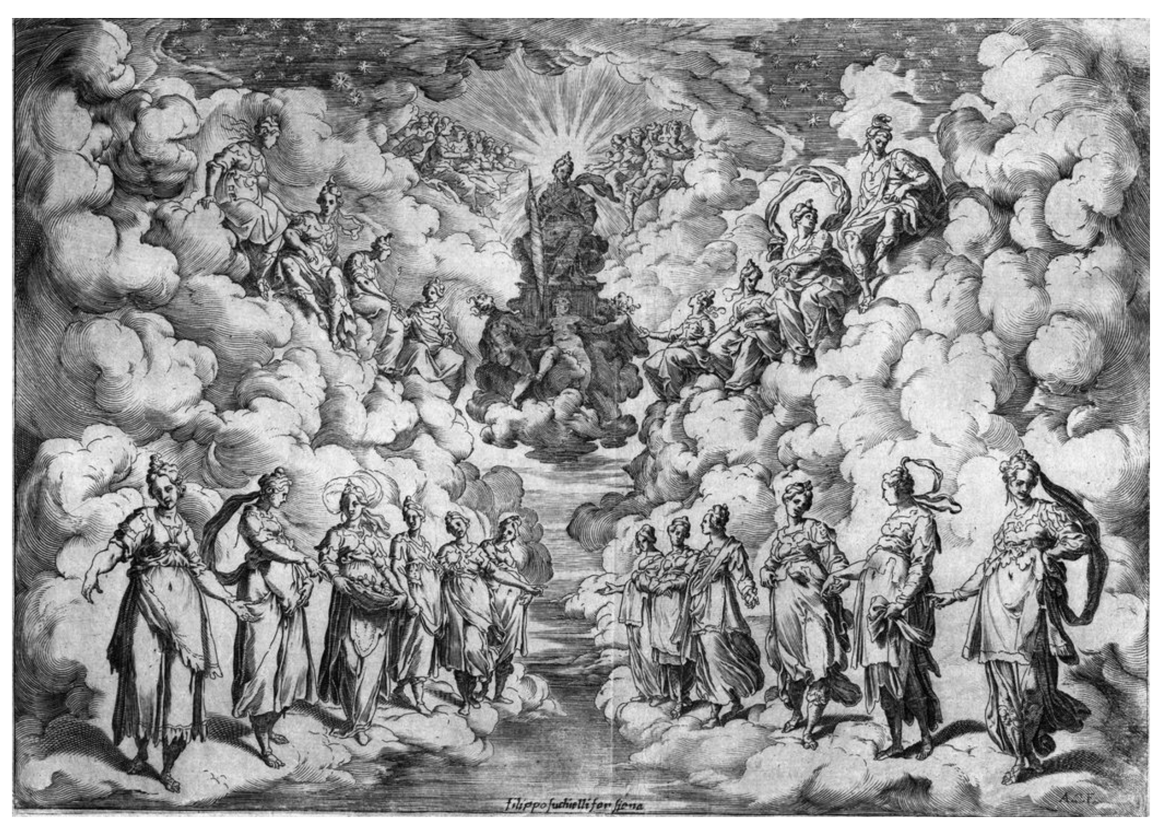


Ilustración nº V.- Agostino Caracci, *L'armonia delle sfere*, perspectiva de escena del intermezzo I de 1589, grabado en cobre. [Warburg, A. *La Rinascita del Paganesimo Antico*, ilustración nro. 25]



Ilustración nº VI.- Agostino Caracci, *Combattimento delfico*, perspectiva de escena del intermezzo III de 1589, grabado en cobre. [Warburg, A. *La Rinascita del Paganesimo Antico*, ilustración nro. 26]



Ilustración nº VII.- Bernardo Buontalenti, *Armonia Doria*, diseño en acuarela para el intermezzo I de 1589, Florencia, Biblioteca Nacional. [Warburg, A. *La Rinascita del Paganesimo Antico*, ilustración nro. 17]

La idea de representar mitológicamente la armonía del universo no es nueva, puesto que, como ya hemos visto, aparecía en los literatos del Quattrocento. Se

imaginaban a Apolo como el alma musical del universo y en torno a él las ocho musas que movían las esferas. Siete musas correspondían a los siete planetas y Urania a la octava esfera; Talía permanece sobre la Tierra, según narra la fábula. En *Practica Musice* de Gafurio, tal como lo hemos mencionado anteriormente, hay un grabado en madera donde se representa a la armonía universal con la lira de Apolo de ocho cuerdas (ver ilustración I). Allí Apolo se encuentra en el trono, a su derecha están las gracias y, por encima de él hay una inscripción que dice: «*Mentis Apolliniae vis has movet undique Musas*». A los pies de Apolo se halla una serpiente larguísima con su cuerpo ondulado que finaliza abajo con tres cabezas que tocan la Tierra rodeada de los otros tres elementos. Los nombres de las armonías griegas atraviesan por detrás a la serpiente y forman así las cuerdas de la lira de Apolo: a la izquierda se encuentran los nombres griegos de las notas correspondientes a cada uno de los modos cuyos nombres están a la derecha. En los extremos de las cuerdas se encuentran dos círculos: a la izquierda una musa y a la derecha el planeta correspondiente. Bardi, reteniendo en el conjunto el concepto general, lo transformó esencialmente introduciendo la Necesidad y las parcas (ver ilustración VIII) en lugar de Apolo, y las sirenas en lugar de las musas, incorporando así la concepción mítica platónica expuesta en el mito de Er.

Los intermezzi I, IV y VI pueden ser caracterizados como mascaradas mudas mas no llegando a constituirse en dramas. Son composiciones destinadas a un público erudito que deseaba ver renacer la Antigüedad exteriormente por medio de una precisión, en la escenografía y el vestuario, basada en el conocimiento. Bardi logra, entonces, otorgarle nueva vida a las formas rígidas de la antigüedad. En los intermezzi II, III y V, y especialmente en el III, Bardi no apuntó a la memoria por medio del lenguaje mudo de los atributos simbólicos, sino que quiso involucrar también al sentimiento con los medios específicos del teatro: palabra y acción –en esta última serie Rinuccini colaboró como libretista. Se torna manifiesto de este modo que la obra carece de homogeneidad puesto que, por un lado, no se renuncia a una cierta fidelidad arqueológica y, por el otro, se introducen elementos escénico-musicales; entonces el resultado es una obra que se ubica en el ámbito intermedio entre la pantomima mitológica y el drama pastoral.



Ilustración nº VIII.- Bernardo Buontalenti, *La Necesidad con las tres parcas*, diseño en acuarela para el intermezzo I de 1589, Florencia, Biblioteca Nacional. [Warburg, A. *La Rinascita del Paganesimo Antico*, ilustración nro. 18]

En cuanto al intermezzo III, éste debía representar una fiesta musical según el uso de los antiguos griegos. De acuerdo a los escritores antiguos la parte

musical de los Juegos Píticos consistía en un canto que debía expresar el combate de Apolo con el dragón, el cual se cantaba con el acompañamiento de la cítara y, más tarde, con el de la flauta[23]. Bardi cambió el canto por una representación mímica con coro basándose en indicaciones de autores antiguos, a las cuales interpretaba de un modo arbitrario con el fin de encontrar una base para la representación exterior de su pantomima. Así aprovechó el relato de Julius Pollux sobre las diversas medidas poéticas utilizadas por los antiguos en el *nomos pythikós*[24] para expresar los diversos momentos dramáticos de la lucha y para deducir las reglas del baile para el actor que encarnaba a Apolo[25]. Se podría suponer que como en el intermezzo I, también en el III la ilustración pantomímica de un concepto filológico constituyese la acción principal; pero los diseños de Buontalenti para todos los personajes del coro (ver ilustración IX a-d), como el grabado de Caracci, prueban que el coro délfico, compuesto por 36 personas, cumplía un rol verdaderamente dramático motivando el interés del público a través de la palabra, del gesto y del canto.

En el relato de Rossi acerca del intermezzo III se aclara que «por la maldad y la distancia del tiempo» ya no es posible utilizar los modos musicales antiguos; el poeta representa la batalla con la música moderna de ese momento, esforzándose por imitar y asemejarse a la música antigua. Warburg destaca el interés por reproducir la pantomima según el gusto antiguo también en la

[23] Es difícil aún hoy para el historiador de la música caracterizar estilísticamente al *nomos*. Sin embargo, los estudios más actuales distinguen cuatro tipos de *nomoi*: dos de ellos cantados con acompañamiento de cítara o aulos, y dos instrumentales con cítara sola o aulos solo. Los *nomoi* consistentes en solos instrumentales fueron los más tardíos. El Nomos Pítico era un *nomos* consistente en una composición en cinco partes para aulos solo: la música era descriptiva o evocativa de la lucha entre Apolo y el monstruo Pitón. Cf. Mathiesen, T.J., «Nomos», p. 1.

[24] Tal como Zarlino lo expone en el capítulo 5, parte II de *Istitutioni harmoniche*, el contenido del texto de las canciones de los antiguos era serio e ilustre y además estaba elegantemente compuesto. Todo se recitaba bajo una determinada armonía, con determinados ritmos, versos y percusiones, y podía ser variado por una cantinela y con la voz humana. A estas composiciones las denominaron *nomoi*, no porque fueran leyes de la música, sino un modo de cantar que tiene una determinada concordancia, ritmo y metro, y que se mantenía sin incorporar innovación alguna. Entre los *nomoi* se destaca el certamen pítico, en el cual se detalla la batalla de Apolo con la serpiente Pitón. Zarlino menciona las cinco partes de este *nomos*, teniendo como fuente a Julius Pollux (*Onomast.*, libro 4, cap. 10): la primera se denominaba rudimento o exploración: Apolo investigaba si el lugar era apto para la lucha; en la segunda, denominada provocación: provocación de Apolo a la serpiente para la lucha; la tercera, denominada yámbico, presenta el combate con un canto acompañado por un pífano y del batir de los dientes de la serpiente al ser traspasada por la lanza; en la cuarta, denominada espondio, se relataba la victoria de Apolo; y en la quinta y última, denominada ovación o exaltación, se realizaban bailes y saltos para festejar la victoria sobre la serpiente.

[25] Cf. Warburg, *La rinascita*…, pp. 87-88.

música, aún cuando se tenía conciencia de la insuficiencia de esta imitación[26] debido a la falta de conocimiento de dicha música.



Ilustración nº IX- Bernardo Buontalenti, *Pareja délfica*, diseño en acuarela para el intermezzo III de 1589, Florencia, Biblioteca Nacional. [Warburg, A., *La Rinascita del Paganesimo Antico*, ilustración nro. 20 a-d]

Al final del relato del intermezzo III, Rossi da algunos detalles sobre la forma y el color de los vestidos de dos parejas del coro délfico, que corresponden a los diseños de Buontalenti. Los accesorios barrocos de la vestimenta teatral, que son sólo resabios de un vestido solemne según el gusto antiguo, encontraban su origen y razón artística en las creaciones del gran arte del primer Renacimiento. Rossi dice expresamente que los vestidos del pueblo de Delfos que, a primera

[26] Cf. Warburg, *La rinascita*…, p. 91, nota 1.

vista, se tomarían por una vestimenta oriental exagerada, eran *quasi alla greca.* Y, de hecho, tales ornamentos derivan del adorno de la ninfa que, por la interrelación de todas las artes entre sí, en el curso del Renacimiento devino un especial tipo de joven mujer de la época clásica. La ninfa, según Warburg, es una de las creaciones atrayentes en las cuales el Quattrocento italiano llevó a cabo la fusión de la genialidad del arte con el sentimiento de la antigüedad de manera acabada e intrínsecamente propia. La ninfa se representa como una esbelta joven que camina con los cabellos sueltos, con una túnica sostenida a la antigua y flotante en las artes plásticas y como figura viviente en los festejos[27]. En los cortejos y representaciones dramáticas aparece como virgen cazadora, en tanto que en la pintura y en la plástica se presenta como el tipo femenino más general de la mitología antigua. En los cuadros y frescos de la escuela florentina, desde Filippo Lippi hasta Rafael, aparece una figura femenina con un canasto o un vaso sobre la cabeza al modo de una canéfora como un motivo ornamental recurrente.

Rossi relata con admiración el movimiento con gracia de los velos y túnicas en la vestimenta del pueblo délfico en el intermezzo III y de las sirenas y la Luna en el I, en las musas, piérides y ninfas amadríades del II y en las musas del VI, los cuales son considerados por él como accesorios propios de la figura de la ninfa de la Antigüedad. Hay testimonios de que el público de estos espectáculos concebía a esta vestimenta teatral como característica de la ninfa. Rossi acertadamente reconoce el carácter griego antiguo de esta forma de vestuario ya que este adorno barroco, que a primera vista pareciera un producto del capricho personal del artista, depende de la tradición de la ninfa en la que se concreta el deseo que tenía la sociedad culta del Quattrocento de corporizar a la figura de la Antigüedad. Warburg considera que estos velos y volados ondulantes tienen su justificación artística no tanto en la escena sino más bien en la procesión, en la cual los ornamentos pueden verse en movimiento y de perfil ya que, como señalara Alberti, sólo en movimiento muestran sus graciosas líneas, que gustaban especialmente a los artistas del Renacimiento.

El análisis de Warburg intenta mostrar la transición del intermezzo al melodrama. Bardi, en el intermezzo I, buscó hacerse entender a través de los medios artísticos de la procesión mitológica muda, es decir, con el lenguaje de

[27] Según la teoría de Warburg, el movimiento espontáneo e involuntario de las vestimentas de las ninfas queda subsumido dentro de la categoría de los *Pathosformeln* puesto que son formas artísticas que objetivan los engramas de la experiencia emotiva primaria de la humanidad, en este caso referida a las manifestaciones vitales del movimiento: el caminar, el correr, el danzar, etc. *Cf.* Burucúa, J.E., *Historia, arte, cultura*, pp. 28-34 y Warnke, M., «Aby Warburg (1866-1929)», p. 22.

los atributos y ornamentos que hablaban a un público habituado a las sutiles invenciones del Quattrocento. A diferencia del intermezzo III en el cual el poeta, con la ayuda de Rinuccini, se encontraba ya orientado a adaptar a las nuevas exigencias teatrales un concepto erudito que, por su carácter interno y por el aparato externo, pertenecía a la creación humanista del Renacimiento. Bardi tenía confianza en el poder artístico de este género de intermezzi, lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que él, en este tipo de obras, llevó a cabo la encarnación de profundas ideas filosóficas y de fábulas antiguas sobre el poder de la música, de cuyo estudio la Camerata esperaba el resurgimiento del melodrama.

Las ideas teóricas de Bardi fueron desarrolladas posteriormente por sus amigos y expertos músicos Jacopo Peri y Giulio Caccini para, finalmente, constituir la nueva forma melodramática. Rinuccini escribió el libreto para la primera ópera, *Dafne*, compuesta por Peri.

Warburg señala que el progreso artístico que tuvo lugar en el arte dramático no depende tanto de valerse de fuentes clásicas como del modo en que se las interpretó[28]. En los intermezzi de 1589 y en *Dafne* de 1594, aparecen dos corrientes opuestas en el modo de concebir los modelos clásicos: una tendía, de manera barroca, a dar forma plástica y una cierta fidelidad arqueológica exterior a la figura de la antigüedad, y derivaba de la tradición del Quattrocento; la otra, en un sentido clásico, buscaba expresarse de una forma nueva en el melodrama uniendo la palabra con el sonido como creían que habían hecho los griegos y romanos con la melopea en la tragedia. La tragedia en música satisfacía el deseo del público de estar en presencia de la antigüedad en los argumentos de las primeras óperas, en tanto que incluían una nueva invención artística: el estilo del recitativo.

Consideraciones finales

Las reflexiones de Zarlino acerca de la música en los primeros capítulos de su obra *Istitutioni harmoniche* incluyen el concepto de «música mundana», el cual es clave para el desarrollo de su teoría musical. Este concepto que se encuentra ya formulado en Boecio, tiene su origen en el concepto pitagórico de la música de las esferas. En el pensamiento pitagórico la armonía musical fundada en proporciones matemáticas estaba enlazada a planteos metafísicos, cosmológicos y míticos. La intención de Zarlino de fundamentar racionalmente la utilización

[28] *Cf.* Warburg, *La rinascita...*, p. 101.

de nuevas formaciones acórdicas lo condujo no sólo a la búsqueda de un fundamento matemático de las mismas, sino también a proveerles un sustento metafísico. El concepto de música mundana en el cual confluyen una diversidad de significados: metafísico, cosmológico, mítico, es el que le permite a Zarlino sentar las bases de un sistema musical bimodal concebido como racional y natural. El carácter racional y natural del sistema tonal de la música occidental fue aceptado de manera dogmática hasta comienzos del siglo XX en que Arnold Schönberg lo cuestiona en su *Tratado de armonía*.

Si bien Zarlino retoma, en general, la concepción pitagórica de la música, adopta una posición crítica frente a ésta al preferir el sistema de Ptolomeo frente al sistema musical pitagórico de proporciones matemáticas complejas. Otro punto importante en el cual Zarlino toma distancia crítica con respecto a las concepciones de la antigüedad y el medioevo es el de la relación entre la teoría y la praxis musicales: Zarlino considera que la ejecución y la composición requieren estudios teórico-musicales y no sólo la educación del sentido del oído.

El retorno a la tradición clásica, que es sin duda el elemento más importante en el pensamiento de Zarlino, se da paralelamente a la recurrencia a fuentes de tradición judeo-cristiana: así, por ejemplo, Pitágoras ha sido el inventor de la música, pero también se menciona como inventor al personaje bíblico Jubal. De modo semejante se establece una correlación entre la música de las esferas celestes de los pitagóricos y el canto celestial de los espíritus angélicos. La referencia a múltiples tradiciones en la concepción de la música en el siglo XVI ha quedado plasmada también en las pinturas que representan simbólicamente a la música. En la obra *Santa Cecilia* de Raffaello Santi se presenta una ilustración de la música mundana concebida como el canto celestial de alabanza del coro de ángeles y la música humana está personificada en la imagen de la santa. Sin embargo en la pintura de la época también es posible hallar la representación alegórica de la música según la tradición griega antigua a través de la figura de una musa, como en *Musica o Erato* de Filippino Lippi.

Los *Intermezzi* de 1589 de Bardi constituyen un verdadero manifiesto artístico de las ideas estético-filosóficas acerca de la música contenidas en el tratado de Zarlino. En el intermezzo I el concepto de música mundana, incluyendo elementos pitagórico-platónicos, es corporizado por medio de una pantomima muda con acompañamiento de madrigales. Así en este primer intermezzo se realiza una reconstrucción escénica erudita de la concepción filosófico-mítica de la música en la antigüedad; dicha concepción le proveía a la Camerata

Fiorentina una base teórico-musical para las innovaciones posteriores. En el intermezzo III se produce un acercamiento al futuro melodrama acudiendo a una especial interpretación de los *nomoi* griegos guiada por una imagen idealizada de la melopea de la tragedia antigua caracterizada por la unión armónica de palabra y sonido.

Finalmente podemos afirmar que el retorno a la Antigüedad clásica se llevó a cabo a la manera de una reapropiación crítica, tanto en los textos teóricos de Zarlino, como en la representación pictórica de la música y los *Intermezzi* de 1589 de Bardi. De aquí que aquello que es verdaderamente significativo para el progreso en la teoría musical y para el surgimiento de la nueva forma del melodrama en la cultura renacentista, no es el mero hecho del regreso a la antigüedad, sino la peculiar reelaboración que de ella se hizo.

Bibliografia

Corpus:

Zarlino, Gioseffo. *Istitutioni harmoniche*, Venecia, 1589, en *Music Treatises*, en *Thesaurus Musicarum Italicarum*, vol. I, facsímil y transcripción en CD-ROM, editor Frans Wiering, Universiteit Utrecht, 1997

Bibliografia consultada:

1. Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
2. Bower, Calvin, "Boethius", *Grove Music on line*, ed. L. Macy (consultado el 01/04/2005), <http://www.grovemusic.com>
3. Burucúa, José E., *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, FCE de Argentina, 2003.
4. Dahlhaus, Carl, "Harmony", *Grove Music on line*, ed. L. Macy (consultado el 01/04/2005), <http://www.grovemusic.com>
5. Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1950.
6. Ember, Idikó. *Musik in der Malerei. Musik als Symbol in der Malerei der europäischen Renaissance und des Barock*. Budapest, Corvina, 1989.
7. Fubini, Enrico. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid, Alianza, 1996.
8. Grimal, Pierre, Diccionario de mitología griega y romana, Barcelona, Paidós, 1982.
9. Lang, Paul H., *La música en la civilización occidental*. Buenos Aires, Eudeba, 1963.
10. Mathiesen, Thomas J., «Nomos», en *Grove Music on line*, ed. L. Macy (consultado el 01/04/2005), <http://www.grovemusic.com>
11. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981.
12. Palisca, Claude V., "Gioseffo Zarlino: Works", *Grove Music on line*, ed. L. Macy (consultado el 01/04/2005), <http://www.grovemusic.com>
13. Platón, *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1978.
14. Reese, Gustave - *Music in the Middle Ages. With an Introduction on the Music of Ancient Times*, London, Dent, 1965.
15. Reese, Gustave - *Music in the Renaissance*, London, Dent, 1954.
16. Warburg, Aby, *La Rinascita del Paganesimo Antico. Contributi alla storia della*

cultura, compiladora Gertrude Bing, Florencia, "La Nuova Italia" Editrice, 1966.

17. Warnke, Martin, "Aby Warburg (1866-1929)", en *Mnemosyne. L'Atlante della memoria di Aby Warburg,* ed. I. Spinelli-R. Venuti, Roma, Artemide Edizioni, 1998.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Inés A. Buchar es Profesora Adjunta Regular de la Cátedra de Estética, Departamento de Artes, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Dirección Postal: Departamento de Artes, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, 3er. Piso, Oficina 337, CP 1406, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina. Email: inesbuchar@filo.uba.ar.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Buchar, Inés A. «La concepción estético-filosófica de la música en *Istitutioni harmoniche* de Gioseffo Zarlino». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 115–155. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 157-172

Giacomo Leopardi y el viaje hacia la nada. Una breve introducción filosófica

Giacomo Leopardi and the journey to the nothing. A brief philosophical introduction

FRANCESCO CONSIGLIO

Recibido: *10-Junio-2014* | Aceptado: *16-Octubre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

Giacomo Leopardi, poeta y filósofo italiano de los inicios del siglo XIX, elabora una imagen del mundo que une nihilismo y titanismo para contestar a la pregunta fundamental sobre el sentido de la existencia. Un interrogante, esto, al mismo tiempo metafísico, ético y estético. En el mundo materialista de Leopardi, ya no hay un sentido trascendente de la existencia y todo lo que existe se explica en los términos de su propia existencia. La dimensión ética adquiere matices ontológicos y, como en el universo de Anaximandro, la continua repetición de formas efímeras se acompaña a una suerte de pecado ontológico que conlleva la individuación: la culpa no tiene ningún sentido trascendente, sino está implicada por el simple hecho de venir al mundo, por la misma existencia.
Con la indiferencia de estas dinámicas choca el sistema de valores del ser humano, que pierde sus coordenadas jerárquicas y el propio sentido de su existencia, hundido en la nada de un ser ya sin porqué, aplastado por el peso de las mecánicas de un mundo sin dios, donde ni siquiera la belleza del arte redime. Surge de aquí un profundo sentido de lo trágico al que la única respuesta puede ser un gesto titánico, un desafío rebelde.

Giacomo Leopardi · Nihilismo · Titanismo · Proto-existencialismo.

Giacomo Leopardi, Italian poet and philosopher of the early 19th century, elaborated an image of the world blending nihilism and titanism to respond to the fundamental question on the meaning of the existence. A philosophical doubt expressing at the same time both a metaphysical, ethical and esthetical concern. In Leopardi's materialist world, there is no more transcendent sense of the existence and every being is explained in terms of its own existence. The ethical dimension acquires ontological shades and, like in Anaximander's universe, the continuous repetition of ephemeral forms entail a kind of ontological sin deriving from individuation: fault has not transcendent sense, while it is implied by the same birth, by the same existence.
With the indifference of this dynamics collides the system of values of the human being, who loses his hierarchical coordinates and the same meaning of his existence, sunk in the nothing of a being already with no reason, burdened with the mechanics of a world without god, where not even the beauty of art redeems. From here, a deep sense of the tragic arises, to which the only possible answer is a titanic gesture, a rebellious provocation.

Giacomo Leopardi · Nihilism · Titanism · Proto-existentialism.

F. Consiglio (✉)
Università degli Studi di Parma, Italia
email: drosofilo@hotmail.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Giacomo Leopardi y el viaje hacia la nada. Una breve introducción filosófica

FRANCESCO CONSIGLIO

§1. Salida

EL VIAJE DE GIACOMO LEOPARDI ES UN RECORRIDO ACCIDENTADO que empieza el 29 de junio de 1798, en Recanati, pueblo cerrado y agobiante de Italia central en que nace el célebre poeta. Un camino que se irá desplegando como una suerte de deseducación (o quizá, profunda educación) de la vida, que él conducirá al margen, en una especie de desamor hacia un mundo que le parece que le rechaza. Un aprendizaje que, a través de una vívida experiencia del dolor físico y existencial, le hace madurar una concepción profundamente nihilista y pesimista de la vida. Su arte poética, descubierta ya a los dieciocho años, evolucionará siguiendo toda la parábola de su tan breve como atormentada vida. Al final del trayecto no quedará nada del sentido del arte, que aquí no redime, no salva: el hombre es en esta existencia el desafortunado juguete de un caso maligno, de la voluntad irrespetuosa de una Naturaleza en que no hay nada de los rasgos de una madre cuidadosa y que resulta más bien representada como malvada madrastra, absolutamente desidiosa acerca de la suerte humana[1]. En síntesis, en esta vida el hombre es una nada abismada en la nada del universo; indefinido y perdido en la indiferencia de su papel en un mundo ya vacío de sentido y de importancia, desquiciado de su antigua ubicación central[2]. El hombre es pintado como una criatura fea y tosca, primitiva y salvaje[3]. No hay, entonces, ningún sitio para el arte, que ya deja de alumbrar al hombre, dejando de erigirlo, humanísticamente, como criatura predilecta: si eres feo y cojo, bajito y machacado, de nada vale que seas poeta; la gente nunca verá nada más que tu fealdad[4]. ¡Y cuán insignificante es el poeta[5], cumbre de nuestro lastimoso

[1] *Cf.* G. LEOPARDI, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, Operette morali, 1835.
[2] LEOPARDI, *Dialogo d'Ercole e d'Atlante*, ibid.
[3] LEOPARDI, *La scommessa di Prometeo*, ibid.
[4] LEOPARDI, *Ultimo canto di Saffo*, Canti, 1845.
[5] LEOPARDI, *Storia del genere umano*, Operette morali, ed. cit.

edificio cultural! Al mismo tiempo Leopardi se ríe amargamente del dulce engaño antropocéntrico en que nos crió aquella menospreciable diosa llamada Vanidad, y de la cual el artista, el poeta, es entre todos nosotros el hijo mayor, heredero concreto y voz carnal y viviente.

Tras darse cuenta de esta dramática realidad en que vivimos atrapados, Leopardi descubre la falta de sentido no sólo de la vida sino de la realidad misma en su conjunto y, en una suerte de teodicea al revés, cruda y tajante, condena la Naturaleza (ya que no hay Dios), madrastra cruel. Mas, al final, es sólo una condena aparente: la crueldad de la Naturaleza no es consciente, no tiene una razón ni un objetivo; simplemente es una crueldad que brota de la indiferencia, aquella misma indiferencia que ahoga al hombre en un abismo vacío, bajo el peso de la nada.

En este contexto, la vacuidad y la pequeñez del hombre se pierden en una imagen borrosa que se va desvaneciendo en la infinita magnitud del cosmos[6]. Los sueños de eternidad del hombre se queman rápidamente, como paja ligera en un pellizco de fuego: todo lo que dejamos desaparece en un breve plazo, aplastado por los golpes de una Naturaleza hostil, así como pasó con Pompeya[7]. Y no queda más que un desierto eternamente renovado en la reiteración de formas efímeras: aquí, como en Anaximandro, el nacimiento es un pecado ontológico, una culpa que se paga con la muerte, con la disolución en la infinidad de la nada que nos sumerge. Pero, si en el planteamiento presocrático el continuo devenir del ser tiene el carácter indiferente de un hecho cualquiera de la naturaleza y, en un pensamiento posterior como el de Nietzsche, se enciende de una luz gozosamente creadora e involucra al hombre en el abrazo placentero de lo dionisiaco, en Leopardi ocurre absolutamente al revés: el acento está puesto en la caducidad y pequeñez del individuo disuelto en una nada sin sentido, pariendo así un pesimismo irreversible, excepto por un sutil vislumbre: la comunidad de los hombres, reunida en amor fraterno por la común desgracia de vivir, se da recíproca ayuda en la guerra contra la Naturaleza[8]. Ella, sin embargo, no ha sido siempre la entidad enemiga, perseguidora de un hombre que ya no tiene hogar y es extraño en todo sitio: en un tiempo antiguo en que acogía ninfas y sátiros danzantes, incluso la Naturaleza tuvo una voz más suave y acariciadora, madre amorosa que Leopardi interroga con esperanza emocionada:

[6] LEOPARDI, *L'Infinito*, Canti, ed. cit.

[7] LEOPARDI, *La ginestra*, ibid.

[8] Idem.

¿Vives tú, oh santa
naturaleza? vives y la desusada oreja
de la materna voz el sonido acoge?

Vivi tu, vivi, o santa
natura? vivi e il dissueto orecchio
della materna voce il suono accoglie?[9]

Mas se trata aquí de una ilusión vana, destinada a la decepción: el tiempo en que el bosque derramaba vida alegre, y la Naturaleza era digna madre y anfitriona, ya se ha acabado. Así, al poeta no le queda más que pedir piedad a un monstruo poderoso y sordo a sus dolores:

y si de nuestras angustias
alguna cosa en cielo, en la luminosa
tierra se alberga o en el ecuóreo seno,
piadosa no, mas espectadora al menos.

e se de' nostri affanni
cosa veruna in ciel, se nell'aprica
terra s'alberga o nell'equoreo seno,
pietosa no, ma spettatrice almeno.[10]

Así, si de todas formas esta madrastra no quiere ser piadosa, Leopardi pide que por lo menos se limite a mirar, sin actuar en su perjuicio.

En fin, la temática de este nihilismo que adquiere en su canto los matices de un vívido titanismo, desemboca en el percatarse de la imposibilidad de una vida llevada según el arte (que ya no ofrece solución ni consuelo eficaz). Dos aspectos que van fusionándose a lo largo de un viaje desesperado, a través de las sendas perdidas de un corazón sufriente y de una humanidad sin padres y abandonada a sí misma[11], hacia una nada infinita negramente vacía que absorbe y destruye, devorando a sus infelices hijos para parir otros aún más infelices, en un juego sin fin ni sentido.

§2. Centralidad perdida

El hombre leopardiano ya no es hijo de Dios, criatura predilecta y amada, sentada en el centro de una Creación hecha a su medida y ventaja y que administra desde lo alto de la cumbre, en nombre de un padre transcendente. Al contrario, él es ahora un «algo» echado en la desordenada congerie de las cosas, una criatura anónima perdida entre las demás involucradas en el

[9] LEOPARDI, *Alla primavera*, vv. 20-22, Canti, ed. cit. (Todos los fragmentos de Leopardi los he traducido yo, a menos que se indique lo contrario).

[10] Id., vv. 92-95.

[11] Ocurre igual que en el *Discurso de Cristo muerto*, de Jean-Paul Richter. Al siguiente enlace está disponible una versión en castellano URL https://sites.google.com/site/loquenuncatedigo/textos .

torbellino de la eterna generación.

Se reduce a un espécimen raro y generalmente ruidoso, a veces molesto pero insignificante en su propia molestia, casi una suerte de mosquito presumido que sigue creyéndose el centro magnético alrededor del que orbita la Creación (supuestamente) divina.

Pero ¿qué pasa si de repente desaparece? Nada.

GNOMO

Mi padre me ha enviado a enterarme de qué diablo están maquinando estos canallas de los hombres; porque se ha vuelto muy sospechoso, como que llevan mucho tiempo sin fastidiarnos, y en todo su reino no se ve ni uno. Cree que le están urdiendo algo grande en contra […].

DUENDECILLO

Los esperáis en vano: se han muerto todos, decía la conclusión de una tragedia en que morían todos los personajes. [...].

GNOMO

Lo que tú digas. Me daría gusto que uno o dos de aquella chusma resucitaran, y saber lo que pensarían viendo que las demás cosas, aunque haya desaparecido el género humano, aún siguen existiendo como antes, cuando ellos creían que todo el mundo estaba hecho y mantenido por ellos solos.

GNOMO

Mio padre m'ha spedito a raccapezzare che diamine si vadano macchinando questi furfanti degli uomini; perché ne sta con gran sospetto, a causa che da un pezzo in qua non ci danno briga, e in tutto il suo regno non se ne vede uno. Dubita che non gli apparecchino qualche gran cosa contro […].

FOLLETTO

Voi gli aspettate invan: son tutti morti, diceva la chiusa di una tragedia dove morivano tutti i personaggi. […]

GNOMO

Sia come tu dici. Ben avrei caro che uno o due di quella ciurmaglia risuscitassero, e sapere quello che penserebbero vedendo che le altre cose, benché sia dileguato il genere umano, ancora durano e procedono come prima, dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli.[12]

El hombre ha desaparecido tan rápido que los demás seres ni se han dado cuenta de que ya no está. Y la sonrisa irónica de Leopardi deja desnuda toda la pequeñez humana en este diálogo.

Los hombres, seres tan pequeños y al mismo tiempo tan orgullosos, tan presumidos... El mundo que creían gobernar ya los ha disuelto sin pedir permiso a nadie.

[12] LEOPARDI, *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, Operette morali, ed. cit.

DUENDECILLO

¿Y de qué sorprenderse? No sólo estaban convencidos de que las cosas del mundo no tuviesen otra función que la de servirles, sino creían que todas juntas, al lado del género humano, eran una pequeñez. Al contrario sus propios acontecimientos los llamaban revoluciones del mundo y las historias de sus gentes, historias del mundo.
[...] Mas los cerdos, según Crisipo, eran trozos de carne aparejados por la naturaleza para las cocinas y despensas de los hombres, y, para que no se pudrieran, aliñados con almas en vez que con sal.

GNOMO

Yo al revés creo que si Crisipo hubiese tenido en el cerebro un poco más de sal en vez que el alma, no habría imaginado semejante estupidez.

DUENDECILLO

Pero ya que todos ellos han desaparecido, la tierra no siente faltarle nada, y los ríos no se han cansado de correr, y el mar, aunque ya no sirva para la navegación y el tráfico, no parece que se vaya secando.

GNOMO

Y las estrellas y los planetas no dejan de nacer y tramontar [...].

FOLLETTO

Che maraviglia? Quando non solamente si persuadevano che le cose del mondo non avessero altro uffizio che di stare al servigio loro, ma facevano conto che tutte assieme, allato del genere umano, fossero una bagatella. E però le loro proprie vicende le chiamavano rivoluzioni del mondo e le storie delle loro genti, storie del mondo.
[…] Ma i porci, secondo Crisippo, erano pezzi di carne apparecchiati dalla natura a posta per le cucine e le dispense degli uomini, e, acciocché non imputridissero, conditi con le anime invece di sale.

GNOMO

Io credo in contrario che se Crisippo avesse avuto nel cervello un poco di sale invece dell'anima, non avrebbe immaginato uno sproposito simile.

FOLLETTO

Ma ora che ei sono tutti spariti, la terra non sente che le manchi nulla, e i fiumi non sono stanchi di correre, e il mare, ancorché non abbia più da servire alla navigazione e al traffico, non si vede che si rasciughi.

FOLLETTO

E le stelle e i pianeti non mancano di nascere e tramontare […].[13]

La presunción del hombre es pintada aquí, por Leopardi, con rasgos grotescos, casi representando la naturaleza grotesca de esa misma pretensión: la vida sigue en esta tierra como antes de que los hombres existieran, el sol sigue brillando e igualmente brillan las estrellas del cielo, aunque ya no haya hombres a los que alumbrar el camino nocturno.

Enlaza con esta imagen de insignificancia del hombre aquella de la Tierra en que vivimos y que yace en la espalda de Atlante, tan pequeña que se puede usar como juguete:

[13] Idem.

ATLANTE

[…] Mas el mundo es tan ligero que esta capa que llevo para protegerme de la nieve, se me hace más pesada; y si no fuera que la volutad de Jupiter me obliga a quedarme aquí inmóvil, y sujetar esta pelotita en la espalda, yo la llevaría abajo de mi sobaco o en el bolsillo, o la ataría como pendiente a un pelo de mi barba, y seguiría con mis quehaceres. [...]

HERACLES

Yo le haría ensayar un buen golpe de esta clava: pero me temo que acabaría aplastándola, y que de ésa haría un barquillo, o que su corteza, ya que parece tan ligera, no se le haya hecho tan fina, que me cruja bajo el golpe como un huevo. Y tampoco estoy seguro que los hombres, que en mis tiempos luchaban cuerpo a cuerpo contra leones y ahora contra pulgas, no se mueran por el golpe todos de una vez. Lo mejor será que yo deje la clava y tú la capa, y juguemos juntos a la pelota con esta esferita.

ATLANTE

[…] Ma il mondo è fatto così leggero che questo mantello che porto per custodirmi dalla neve, mi pesa più; e se non fosse che la volontà di Giove mi sforza di stare qui fermo, e tenere questa pallottola sulla schiena, io me la porterei sotto l'ascella o in tasca, o me l'attaccherei ciondolone a un pelo della barba, e me n'andrei per le mie faccende. […]

ERCOLE

Io gli farei toccare una buona picchiata di questa clava: ma dubito che lo finirei di schiacciare, e che io no ne facessi una cialda, o che la crosta, atteso che riesce così leggero, non gli si sia tanto assottigliata, che egli mi scricchioli sotto il colpo come un uovo. E anche non mi assicuro che gli uomini, che al tempo mio combattevano corpo a corpo coi leoni e adesso colle pulci, non tramortiscano dalla percossa tutti in un tratto. Il meglio sarà ch'io posi la clava e tu il pastrano, e facciamo insieme alla palla con questa sferuzza.[14]

La Tierra que ya ha sido desplazada de su sitio no es más que una piedra fría y minúscula, una pelota con la que pueden jugar Atlante y Heracles. Y el hombre ya no hace ruido, asustado o muerto.

Se cruzan en Leopardi dos perspectivas: por un lado la de la sonrisa que produce la presunción grotesca del hombre que se cree sentado en el centro del mundo, sin percatarse de cuán estridente sea tal imagen en relación a su gigantesca nadería; por el otro lo trágico de la dimensión humana, el hombre que sufre porque anhela lo infinito sin poder alcanzarlo nunca:

iban por la tierra visitando lejanísimas contradas, ya que lo podían hacer fácilmente, por ser los parajes planos y no divididos por los mares, ni estorbados por más dificultades; y tras no muchos años, la mayor parte de ellos se percató de que la tierra, aunque

andavano per la terra visitando lontanissime contrade, poiché lo potevano fare agevolmente, per essere i luoghi piani e non divisi dai mari, né impediti da altre difficoltà; e dopo non molti anni, i più di loro si avvidero che la terra, ancorché grande, aveva termini certi, e non così

[14] LEOPARDI, *Dialogo d'Ercole e di Atlante*, Operette morali, ed. cit.

grande, tenía términos ciertos, y no tan anchos que fuesen incomprensibles y que todos sus parajes y todos los hombres, excepto levísimas diferencias, eran conformes unos con otros. Por estas razones crecía su contenteza de manera que ellos aún no habían salido de la juventud, que un manifiesto fastidio de ser ellos los había completamente ocupado. Y paso a paso en la edad viril, y aún más en la vejez, convertida la saciedad en odio, algunos llegaron a tanta desesperación, que no soportando la luz y el espíritu, que en los primeros momentos amaban tanto, espontáneamente, quien de un modo quien de otro, se los quitaron.

larghi che fossero incomprensibili e che tutti i luoghi di essa e tutti gli uomini, salvo leggerissime differenze, erano conformi gli uni agli altri. Per le quali cose cresceva la loro contentezza di modo che essi non erano ancora usciti dalla gioventù, che un espresso fastidio di esser loro gli aveva universalmente occupati. E di mano in mano nell'età virile, e maggiormente in sul declinare degli anni, convertita la sazietà in odio, alcuni vennero in siffatta disperazione, che non sopportando la luce e lo spirito, che nel primo tempo avevano avuto in tanto amore, spontaneamente, quale in uno e quale in altro modo, se ne privarono.[15]

Sale de esta mezcla una sonrisa amarga, consciente no sólo de la pequeñez del hombre, sino directamente involucrada en el sufrimiento humano, en la tragedia existencial de un ser que puede imaginar el infinito sin poder alcanzarlo y tiene delante sólo dos acciones posibles: dolerse por la insignificancia de su vida abismada en esta nada o gozar de ese mismo inabarcable que lo aniquila:

Siempre caro fue para mí este solitario
collado,
y este seto, que de mucha parte
del último horizonte la mirada excluye.
Mas sentándome y mirando, desmedidos
espacios detrás de ella, y sobrehumanos
silencios, y profundísimo sosiego
yo en la mente me imagino, donde por poco
el corazón no se asusta. Y como el viento
oigo susurrar entre estas plantas, yo aquello
infinito silencio a esta voz
voy comparando: y me acuerdo del eterno,
y de las muertas estaciones, y de la presente y
viva
y de su sonido. Así entre esta
inmensidad se ahoga el pensamiento mío:
y el naufragar me es dulce en este mar».

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quïete
io nel pensier mi fingo, ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.[16]

[15] LEOPARDI, *Storia del genere umano*, ibid.
[16] LEOPARDI, *L'Infinito*, Canti, ed. cit.

Es dulce ahogar el pensamiento en esta inmensidad, pero se trata solamente de un consuelo efímero, un placer que hace olvidar momentáneamente la perspectiva del individuo. Mas es precisamente el individuo el que se siente, en cuanto individuo, viajero abandonado y huésped no querido. El mundo no es un sitio en que el hombre pueda conducir una existencia placentera; al contrario, se encuentra empujado y atacado por una Naturaleza extraña. ¿Qué hacer entonces? Intentar la huida.

§3. El viaje hacia la nada

ISLANDÉS

Soy un pobre islandés, que va huyendo a la Naturaleza; y huídola a lo largo de toda mi vida por las cien partes de la tierra, la huyo ahora por ésta. [...] Tú tienes que saber que yo desde la primera juventud, tras pocas experiencias, fui persuadido claramente de la vanidad de la vida, y de la estupidez de los hombres; los cuales [...] tanto más se alejan de la felicidad cuanto más la buscan. [...] Y renunciando a los placeres, como a algo negado a nuestra especie, no he tenido más propósitos que aquello de mantenerme lejos de los sufrimientos. [...] Por lo tanto visto que más yo me encogía y casi me contraía en mí mismo, para evitar de molestar o hacer daño a alguna cosa; menos parecía que las demás cosas no me espantasen y atacasen; empecé a cambiar de lugar y clima, para ver si en algún paraje de la tierra pudiera no ofendiendo no ser ofendido, y no gozando no padecer. [...] Me doy cuenta de que tanto nos es destinado y necesario el padecer, cuanto el no gozar; tanto imposible el vivir quieto de un modo cualquiera, cuanto el vivir desasosegado sin miseria: y me decido a concluir que tú eres enemiga manifiesta de los hombres, y de los demás animales, y de todas tus obras; que ahora nos insidias ahora nos amenazas ahora nos atacas ahora nos picas ahora nos azotas ahora nos laceras, y siempre o nos ofendes o nos persigues; y que, por costumbre y por oficio, eres verdugo de tu propia familia, de

ISLANDESE

Sono un povero islandese, che vo fuggendo la Natura; e fuggitala per quasi tutto il tempo della mia vita per cento parti della terra, la fuggo ora per questa.

[…] Tu dei sapere che io fino nella prima gioventù, a poche esperienze, fui persuaso e chiaro della vanità della vita, e della stoltezza degli uomini; i quali […] tanto più si allontanano dalla felicità, quanto più la cercano. […] E disperato dei piaceri, come di cosa negata alla nostra specie, non mi proposi altra cura che di tenermi lontano dai patimenti. […] Per tanto veduto che più che io mi ristringeva e quasi mi contraeva in me stesso, a fine d'impedire che l'esser mio non desse noia né danno a cosa alcuna del mondo; meno mi veniva fatto che le altre cose non m'inquietassero e tribolassero; mi posi a cangiar luoghi e climi, per vedere se in alcuna parte della terra potessi non offendendo non essere offeso, e non godendo non patire. […] Mi avveggo che tanto ci è destinato e necessario il patire, quanto il non godere; tanto impossibile il viver quieto in qual si sia modo, quanto il vivere inquieto senza miseria: e mi risolvo a conchiudere che tu sei nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali, e di tutte le opere tue; che ora c'insidii ora ci minacci ora ci assalti ora ci pungi ora ci percuoti ora ci laceri, e sempre o ci offendi o ci perseguiti; e che, per costume e per instituto, sei carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli e, per dir così,

tus hijos y, para así decir, de tu sangre y de tus vísceras.

NATURALEZA

¿Imaginabas acaso que el mundo estaba hecho por vosotros? Pues que sepas que en mis creaciones, en mis órdenes y en mis operaciones, excepto poquísimas, nunca pensé a la infelicidad de los hombres o a su felicidad. Cuando yo os ofendo de una manera cualquiera o por cualquier medio, yo no me doy cuenta, excepto rarísimas veces: como, ordinariamente, si yo os deleito u os hago algún bien, yo no lo sé; y no he hecho, como creéis vosotros, aquellas tales cosas, o no hago aquellas tales acciones, para deleitaros o beneficiaros. Y finalmente, si aun me ocurriese de extinguir toda vuestra especie, yo no me percataría».

del tuo sangue e delle tue viscere.

NATURA

Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro che alla felicità degli uomini o all'infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei.[17]

El viaje es en este sentido una huida desesperada, hacia un destino incógnito o inexistente. El drama está en que aunque tú, hombre, no quieras molestar a nadie, nunca dejarás de ser perseguido por el sufrimiento porque son tormentos que llevas contigo: *fugam tibi non prodesse miraris? Tecum sunt quae fugis!* Es verdad que la Naturaleza bosqueja «trampas» y provoca «eventos dañinos» para el hombre, pero es el hombre mismo el que, sintiéndose criatura especial y centro del universo, no logra entender el sentido de esto que cree una persecución; él viendose atacado se pregunta «pero ¿cómo es posible que yo, que soy tan importante, tan superior a las demás cosas, pueda perecer tan sencillamente?». Recuérdese aquí el diálogo del Gnomo y del Duendecillo: este hombre que cree ser el centro del universo no es nada necesario al mundo. El sufrimiento que padece es unilateral. Como subraya claramente la misma Naturaleza, ella no sólo no lo quiere, sino que lo trata con una total indiferencia. Está aquí lo realmente trágico de la vida según Leopardi: la total falta de sentido en el hombre, bicho raro, presumido y lamentable que, aunque se dé cuenta de su total contingencia, como es el caso de Leopardi, no logra encontrar una justificación para ella. Lo que es incomprensible es justamente esta falta de sentido en el sufrimiento. Es un mundo, el de Leopardi, en que ya la naturaleza ha dejado de hablar al hombre y de dirigirse hacia algo:

[17] LEOPARDI, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, ibid.

Dime, oh Luna: ¿de qué le vale
al pastor su vida,
vuestra vida a vosotros? Dime: ¿adónde tiende
este vagar mío breve,
tu recorrido inmortal?
[...]
Nace el hombre con afán,
y es riesgo de muerte el nacimiento.
Siente pena y tormento
por primero; y en el principio mismo
la madre y el padre
empiezan a consolarle de haber nacido.
[...]
¿Mas porqué dar al sol,
porqué sostener en vida
quien luego de aquella consolar convenga?
[...]
Y tú seguro comprendes
el porqué de las cosas, ves el fruto
del amanecer, del ocaso
del tácito, infinito proceder del tiempo.
[...]
Uso alguno, algún fruto
Adivinar no sé.
[...]
Esto yo conozco y siento,
que de las eternas vueltas,
que del ser mi hermano,
algún bien o contento
tendrán quizás otros; a mí la vida es mal».

Dimmi, o luna: a che vale
Al pastor la sua vita,
la vostra vita a voi? Dimmi: ove tende
questo vagar mio breve,
il tuo corso immortale?
[…]
Nasce l'uomo a fatica,
ed è rischio di morte il nascimento.
Prova pena e tormento
per prima cosa; e in sul principio stesso
la madre e il genitore
il prende a consolar dell'esser nato.
[…]
Ma perché dare al sole,
perché reggere in vita
chi poi di quella consolar convenga?
[…]
E tu certo comprendi
il perché delle cose, vedi il frutto
del mattin, della sera,
del tacito, infinito andar del tempo.
[…]
Uso alcuno, alcun frutto
Indovinar non so.
[…]
Questo io conosco e sento,
che degli eterni giri,
che dell'esser mio frale,
qualche bene o contento
avrà fors'altri; a me la vita è male.[18]

Atrapado en esta lastimosa ciénaga, lo único que puede hacer quien, como Leopardi, se da cuenta de esta condición humana, es pronunciarse en una amarga sonrisa, aunque llena de orgullo y desafío: si la vida es un camino inexorable hacia el negro y vacío abismo de la nada, es propio del hombre levantarse y rebelarse, coger el hierro fiel y matarse, escapando de esta dimensión dolorosa.

El suicidio, entonces, es la única salida verdadera de la trampa de la vida y el hombre sólo es quien tiene el coraje, la valentía de cumplirlo:

sudado, y empapado de fraterna sangre,

sudato, e molle di fraterno sangue,

[18] LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 16-20, 39-44, 52-54, 69-72, 97-98, 100-104, Canti, ed. cit.

Bruto por la negra noche en solitario sitio,
resuelto ya de morir, los inexorables
númenes y el averno acusa,
y con notas feroces
en vano el soñoliento aire azota.
[...]
¿Menos duro es el mal
que amparo no tiene? ¿dolor no siente
quien de esperanza es desnudo?
Guerra mortal, eterna, oh hado indigno,
contigo el valiente guerrea,
del ceder inexperto; y la tirana
derecha tuya, ya que vencedora le grava,
indómito zarandeando se pompea,
cuando en el alto costado
el amargo hierro moja,
y maligno a las obscuras sombras sonríe.

Bruto per l'atra notte in erma sede,
fermo già di morir, gl'inesorandi
numi e l'averno accusa,
e di feroci note
invan la sonnolenta aura percote.
[…]
Men duro è il male
che riparo non ha? dolor non sente
chi di speranza è nudo?
Guerra mortale, eterna, o fato indegno,
teco il prode guerreggia,
di cedere inesperto; e la tiranna
tua destra, allor che vincitrice il grava,
indomito scrollando si pompeggia,
quando nell'alto lato
l'amaro ferro intride,
e maligno alle nere ombre sorride.[19]

Bruto es el prototipo del hombre titánico que insurge orgulloso y, ya empapado de la sangre de la batalla, se levanta y grita hacia la noche profunda con la fuerza de un dolor rabioso: «*Guerra mortale, eterna, o fato indegno!*» El hombre valiente, aplastado por la mano de un destino hostil, mucho más grande y poderoso que él, desenvaina una dura sonrisa[20] rebelde y «*l'amaro ferro intride*» en su propio costado, sin ninguna sombra de miedo y con ojos encendidos de venganza. El acto se ha cumplido, el acto que sólo Bruto podía llevar a cabo: valentía extraña a aquellos «*molli eterni petti*»[21] de los dioses que nunca podrían emularlo. Ahora «*prema la fera, e il nembo / tratti l'ignota spoglia; / e l'aura il nome e*

[19] LEOPARDI, *Bruto minore*, vv. 10-15 y 35-45, Canti, ed. cit.

[20] LEOPARDI, *Zibaldone*, 87, 1819:

Cuando el hombre ciertamente desdichado se percata y siente profundamente la imposibilidad de ser feliz, [...] es cuando el aspecto de nuevas desventuras o la idea y el acto del suicidio le dan una terrible y casi bárbara alegría, máximamente si él llega a matarse siendo estorbado por otros; entonces es la hora de aquella *maligna* amarga e irónica sonrisa parecida a aquella de la venganza cumplida por un hombre cruel, después de un fuerte largo e irritado deseo: la cual sonrisa es la última expresión de la extrema desesperación y de la suma infelicidad.

Quando l'uomo veramente sventurato si accorge e sente profondamente l'impossibilità d'esser felice, […]è quando l'aspetto di nuove sventure o l'idea e l'atto del suicidio gli danno una terribile e quasi barbara allegrezza, massimamente se egli pervenga ad uccidersi essendone impedito da altrui; allora è il tempo di quel *maligno* amaro e ironico sorriso simile a quello della vendetta eseguita da un uomo crudele, dopo forte lungo e irritato desiderio: il qual sorriso è l'ultima espressione della estrema disperazione e della somma infelicità

[21] LEOPARDI, *Bruto minore*, cit., v. 48.

la memoria accoglia»[22]. Pase lo que pase, aunque el nombre y el cuerpo se pierdan en el aire, consumidos en la nada del ser, ya Bruto es libre y vencedor.

§4. El arte no redime

Si el suicidio es la única salida de una vida llena de sufrimiento inútil, el papel del arte, por su parte resulta vacío y apagado: ya no hay elevación, ya no hay salvación alguna. Porque de nada sirve escribir bien, crear algo bello, si a ti mismo lo bello te resulta algo extraño: *kalòs kai agathòs* (καλὸς καὶ ἀγαθός), tienes que ser bello para ser bueno; lo demás no vale nada. Y la misma belleza (aunque terrible) de la naturaleza te rechaza como a un cuerpo ajeno que no tiene nada que ver con ella:

Bello tu manto, oh divo cielo, y bella
eres tú, tierra, de rocío húmeda. Ay de esta
infinita belleza parte ninguna
a la mísera Safo los númenes y la impía
suerte no hicieron. A tus superbos reinos
dedicada, oh naturaleza, vil y grave huésped,
y despreciada amante, a tus agraciadas
formas el corazón y las pupilas en vano
suplicante tiendo.

«Bello il tuo manto, o divo cielo, e bella
sei tu, rorida terra. Ahi di cotesta
infinita beltà parte nessuna
alla misera Saffo i numi e l'empia
sorte non fenno. A' tuoi superbi regni
vile, o natura, e grave ospite addetta,
e dispregiata amante, alle vezzose
tue forme il core e le pupille invano
supplichevole intendo.[23]

Lo bello ama lo bello como lo similar ama y quiere a su lado sólo lo similar; no hay sitio para la fealdad. Y ¿para qué amar, entonces, si a ti «*di cotesta / infinita beltà*» nada te toca? ¿Para qué amar, si tu deseo muere en un eco apagado? El arte no redime, no puede. Se limita a un juego autoconsolatorio, a un canto mudo que sientes tú sólo, porque la felicidad pertenece a lo bello:

[…]
A los semblantes el Padre,
a los amenos semblantes eterno reino
dio entre las gentes; y por viriles hazañas,
por docta lira o canto,
virtud no luce en desadorno manto».

[...]
Alle sembianze il Padre,
alle amene sembianze eterno regno
diè nelle genti; e per virili imprese,
per dotta lira o canto,
virtù non luce in disadorno ammanto.[24]

Así como el arte no alumbra una triste y torpe fealdad, del mismo modo no

[22] Id., vv. 118-120.

[23] LEOPARDI, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 19-27, Canti, ed. cit.

[24] Id., vv. 50-54.

puede abrir puertas desconocidas como aquellas del amor. El artista, el poeta, aunque muy hábil, socumbe a la dolorosa decepción del corazón. El mundo yace, ahora, completamente despojado de valor, en una áspera amargura entretejida de tedio y desilusión:

Ya posarás para siempre, cansado corazón mío. [...] Amargo y tedio la vida, nada más; y barro es el mundo. Aquiétate ya. Desespera la última vez. A nuestro género el hado no donó que de morir. Ya desprecia ti, la naturaleza, el feo poder que, oculto, a común daño urde, y la infinita vanidad del todo».	Or poserai per sempre, stanco mio cor. [...] Amaro e noia la vita, altro mai nulla; e fango è il mondo. T'acqueta omai. Dispera l'ultima volta. Al gener nostro il fato non donò che il morire. Omai disprezza te, la natura, il brutto poter che, ascoso, a comun danno impera, e l'infinita vanità del tutto.[25]

§5. Todo es nada

«*L'infinita vanità del tutto*» ha devorado al final también el amor. Aquí, donde ya todo se ha hecho nada, llevaba el viaje. «*Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla*»[26]. Sólida nada que parece, así, la única realidad concreta. En comparación, el hombre no es más que un espécimen indefinido entre los infinitos corpúsculos tragados por ella. Fútil, insignificante, grotescamente ridículo, siempre apresurado por tratar de conservar su supuesta eternidad y sucumbiendo tan frágilmente a los golpes de la Naturaleza. El arquetipo de esta humana soberbia, hecha polvo con la tajante sencillez con que actúa la madrastra cruel, es precisamente Pompeya:

[…] Ya todo en torno una ruina envuelve, Donde tú sientas, o flor gentil, y casi Los daños ajenos compadeciendo, al cielo de dulcísimo olor mandas un perfume, Que el desierto consuela. A estas playas	[…] Or tutto intorno Una ruina involve, Dove tu siedi, o fior gentile, e quasi I danni altrui commiserando, al cielo Di dolcissimo odor mandi un profumo, Che il deserto consola. A queste piagge

[25] LEOPARDI, *A se stesso*, vv. 1-2 y 9-16, Canti, ed. cit.

[26] LEOPARDI, *Zibaldone*, 85, ed. cit.

«Yo estaba asustado hallándome en el medio de la nada, una nada yo mismo. Yo me sentía sofocar, considerando y sintiendo que todo es nada, sólida nada».

Venga quien a exaltar con laude
nuestro estado acostumbra, y vea cuanto
Tiene el género nuestro en cura
La amante naturaleza. Y la potencia
aquí con justa medida
Aun del humano semen estimar podrá
A que la dura nodriza, donde él menos la teme,
Con leve movimiento en un momento aniquila
en parte, y puede con movimientos
apenas menos leves incluso inmediatamente
aniquilar del todo.

Venga colui che d'esaltar con lode
Il nostro stato ha in uso, e vegga quanto
È il gener nostro in cura
All'amante natura. E la possanza
Qui con giusta misura
Anco estimar potrà dell'uman seme,
Cui la dura nutrice, ov'ei men teme,
Con lieve moto in un momento annulla
In parte, e può con moti
Poco men lievi ancor subitamente
Annichilare in tutto.[27]

La ginesta, flor consoladora, es símbolo de una vida que renace sobre mudas ruinas. Una flor tan débil ha logrado sobrevivir, mientras que el hombre ha sido destruido, junto con los palacios y obras de arte que había creído eternos. Las llamas del volcán lo han devorado indiferentes y no han tenido piedad de su genio artístico ni de su profunda nobleza. Así, una cosa entre las demás cosas, no tiene más dignidad que plantas u hormigas:

«Y de metales y de abrasada arena
Bajando inmensa llena,
Las ciudades que el mar allá en la extrema
Playa bañaba, descompuso
Y desbarató y recubrió
en pocos instantes: así que ahora encima a aquellas pasta
La cabra, y ciudades nuevas
Surgen del otro lado, a que de escabel
Hacen las sepultadas, y los postrados muros
el arduo monte a su pie casi pisa.
No tiene la naturaleza para el semen
del hombre más estima o cura
Que a la hormiga: y si más raro en ése
que en la otra es el estrago,
No pasa esto por otra razón
que del hombre la prosapia es menos fecunda.

E di metalli e d'infocata arena
Scendendo immensa piena,
Le cittadi che il mar là su l'estremo
Lido aspergea, confuse
E infranse e ricoperse
In pochi istanti: onde su quelle or pasce
La capra, e città nove
Sorgon dall'altra banda, a cui sgabello
Son le sepolte, e le prostrate mura
L'arduo monte al suo piè quasi calpesta.
Non ha natura al seme
Dell'uom più stima o cura
Che alla formica: e se più rara in quello
Che nell'altra è la strage,
Non avvien ciò d'altronde
Fuor che l'uom sue prosapie ha men feconde.[28]

Las huellas del hombre son tan profundas que ya se han olvidado: antiguos

[27] LEOPARDI, *La ginestra*, vv. 32-48, Canti, ed. cit.
[28] Id., vv. 221-236.

palacios y jardines que habían sido teatro de la supuesta magnificencia humana, se han convertido en pasto de cabras. No hay diferencia entre el hombre y la hormiga y todo fluye en un eterno devenir sin nombre ni edad.

Ceniza a la ceniza y polvo al polvo, es tan extraña la eternidad en la dimensión humana que nada logramos tener de ella más que el profundo y ardiente deseo, una llama lenta que nos consume inexorable en pequeños mordiscos.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Francesco Consiglio es Laurea Magistrale en Filosofía en la Università degli Studi di Parma. Dirección Postal: Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione, Filosofia - A.L.E.F. Università degli Studi di Parma Via D'Azeglio 85/a 43125 Parma, Italia. Email: email: drosofilo@hotmail.it

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:
Consiglio, Francesco. «Giacomo Leopardi y el viaje hacia la nada. Una breve introducción filosófica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 157–172. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 175-186

Pájaros Interiores (Parte I): Primeras consideraciones sobre la visión orteguiana respecto a la crítica literaria

Interior Birds (Part I): First considerations about Ortega's view on literary criticism

EDUARDO CESAR MAIA

Recibido: *8-Julio-2014* | Aceptado: *16-Octubre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

En esta serie de artículos, pretendo presentar y comentar el desarrollo de las ideas del filósofo español José Ortega y Gasset respecto a la crítica literaria, comprendida como actividad intelectual de particular interés filosófico. La importancia que la literatura asume en el pensamiento y en el estilo orteguiano es tema ya exhaustivamente debatido; el estudio de su labor como crítico literario y sus concepciones sobre la crítica tampoco es tema novedoso; así que mi propuesta no es simplemente la de repetir los caminos de trabajos ya muy bien realizados, sino presentar, a partir de una lectura crítica de las obras de Ortega, una visión particular respecto al desarrollo – en diferentes momentos de su trayectoria intelectual – de sus concepciones sobre la actividad del crítico, con la intención de discutir la actualidad y pertinencia de las ideas del filósofo para el debate literario contemporáneo.

Crítica literaria · Ortega y Gasset · Literatura · Filosofía · Teoría de la Literatura.

In this series of articles, I intend to present and discuss the development of the ideas of the Spanish philosopher José Ortega y Gasset about literary criticism, conceived as an intellectual activity of particular philosophical interest. The importance that literature assumes in Ortegan thought and style is already a subject thoroughly discussed; the study of his work as a literary critic and his views on literary criticism is also not a novel issue; so my proposal is not simply to repeat the paths of works already well done, but to present, from a critical reading of the works of Ortega, a particular view about the development –at different times of his intellectual career– of his conceptions of the activity of the critic, with the intention to discuss the timeliness and relevance of the ideas of the philosopher for contemporary literary debate.

Literary criticism · Ortega y Gasset · Literature · Philosophy · Literature Theory.

E. C. Maia (✉)
Universidade Federal de Campina Grande, Brasil
email: eduardocesarmaia@gmail.com

Pájaros Interiores (Parte I): Primeras consideraciones sobre la visión orteguiana respecto a la crítica literaria

EDUARDO CESAR MAIA

There is no method except to be very intelligent
(T. S. Eliot, *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*)

DIVERSOS AUTORES YA TRATARON LA CENTRALIDAD QUE LA LITERATURA asume en el pensamiento y en el estilo orteguiano; otros estudiosos, incluso, ya investigaron específicamente su labor como crítico literario y sus concepciones sobre la crítica[1]; así que mi propuesta, en esta serie de cuatro artículos que serán publicados en *Disputatio* a partir de ahora, no es simplemente la de repetir los caminos de trabajos ya muy bien realizados, sino presentar, a partir de una lectura crítica de las obras de Ortega, una visión particular respecto a tres puntos: (1) las concepciones que tuvo el filósofo sobre la crítica literaria en diferentes periodos de su vida; (2) la posibilidad de ubicar al filósofo dentro de la llamada tradición humanista de la crítica literaria; y (3) la comprensión de que una nueva mirada al ideario y a la práctica crítica de Ortega y Gasset puede contribuir a una revaloración del papel de la crítica actual, especialmente la destinada a la publicación en la prensa y dirigida a un público amplio y no especializado[2].

[1] El más reciente trabajo específico sobre el tema está en: BLANCO ALFONSO, I.: *El periodismo de José Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2005. En esa obra hay un capítulo en que se analiza de forma muy esquemática y detenida los modelos, formas y estilos de la crítica literaria de Ortega en diversas fases de su vida intelectual. Para otros estudios directamente relacionados al tema de la crítica literaria en Ortega y Gasset véanse: AYALA, F.: «Ortega y Gasset, crítico literario», *Revista de Occidente*, 2º época, Nº140, noviembre de 1974, págs. 214-235; MORILLAS, J. L.: «Ortega y Gasset y la crítica literaria», *Cuadernos Americanos* (México), XVI, mayo-junio de 1957, págs. 97-106; GULLÓN, R.: «Ortega, crítico literario», *Sur*, Nº241, julio-agosto de 1956; y INMAN FOX, E.: «Ortega como crítico: literatura y la crisis de la cultura», en: VV. AA., *Ortega y Gasset Centennial*. Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, págs. 139-148.

[2] La descentralización de la labor crítica promovida por los nuevos medios virtuales de comunicación no parece haber decretado el fin de la figura del crítico literario como mediador cultural. Esa opinión en sí ya justificaría un trabajo de investigación específico.

No me interesa aquí negar la importancia y las aportaciones de la Teoría Literaria: nuestro objetivo es más bien mostrar, a través del ejemplo orteguiano, que el *humanismo crítico*, el *impresionismo* y el *personalismo*, tan menospreciados por lo teóricos de la literatura[3], son caminos alternativos que todavía pueden ser muy provechosos, principalmente para la llamada crítica militante, es decir, para la crítica que se ocupa del presente, de las obras actuales y que, por su misma naturaleza, cumple una función muy distinta a la de la crítica académica, que suele dedicarse a obras cuyos valores (sean negativos o positivos) de alguna forma ya fueron previamente discutidos y establecidos socialmente. Las concepciones y prácticas críticas de Ortega y Gasset se conectan perfectamente con la afirmación de que cualquier crítica tiende a la autobiografía —a la manifestación de la subjetividad y de la visión del mundo del crítico—, en el sentido de que subyacentes a todos sus argumentos e interpretaciones están sus opciones estéticas, políticas y éticas. Esto, por supuesto, no significa que la subjetividad sea el criterio único, sino que el *yo* del crítico se coloca siempre dramáticamente entre las cosas: la sutileza y profundidad del pensamiento crítico orteguiano reside, creo, en una disposición constante de discutir una y otra vez sus propios presupuestos.

§1. Capturar los «pájaros interiores»

> Más que un menester crítico, me he propuesto, en estas notas sobre libros, revivir y remover, espumar y prolongar los temas sustantivos que el volumen trataba o sugería. Nunca he podido leer las páginas de un libro sin que por deliciosa repercusión se levantasen dentro de mí bandadas de pensamientos, cuyo vuelo diverso ha amenizado mi vida. En estos artículos, (…) he procurado capturar la ruta aérea de alguno de esos **pájaros interiores**.
>
> (José Ortega y Gasset, *El espíritu de la letra*)[4]

En un artículo publicado en 11 de mayo de 1916, «La cátedra de literaturas neolatinas modernas», Ortega afirma que «No puede haber una filología de lo

[3] Para el tema de la contraposición entre crítica humanista y las principales corrientes de teoría literaria, véanse FREADMAN, R. y MILLER, S.: *Re-pensando a teoria*. São Paulo: Unesp, 1994; COMPAGNON, A.: *O demonio da teoria*. Belo Horizonte: UFMG, 1999; y ALBORG, J. L.: *Sobre crítica y críticos*, Madrid, Gredos, 1991.

[4] Ortega y Gasset, J., *El Espíritu de la letra*. In: Obras completas, Tomo IV, Madrid, Taurus, 2004 ss., p.117. Las siguientes referencias de las citas de Ortega y Gasset se dan en el cuerpo del texto, entre paréntesis, indicando respectivamente el tomo en números romanos y la página con cifras arábigas, y corresponden a la edición de las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset en 10 tomos, Madrid, Taurus, 2004-2010.

contemporáneo» (II, 4). Esa cita es muy importante porque muestra que el filósofo percibe con claridad la diferencia fundamental entre dos formas de acercarse a la literatura que cumplen funciones distintas y, por lo tanto, son complementarias y no excluyentes la una de la otra: «Ignoro si hay en España alguna persona conocedora de aquellos métodos y técnicas, gloriosa conquista del siglo XIX, que han transformado la historia literaria de vago centón donde se acumulan sentimientos y anécdotas en una construcción científica» (II, 4). Esta percepción tan básica y clara de que cada forma de crítica (filológico-académica o periodística-militante) responde a objetivos propios, por lo cual debe servirse de metodologías y concepciones particulares en cada caso, hubiera podido solucionar muchos malentendidos entre teóricos y críticos, que solamente ocurrieron porque, como muy bien ha demostrado el crítico literario belga Antoine Compagnon, la negación del humanismo empieza cuando la teoría literaria se propone sustituir a la crítica literaria. En algún momento, argumenta Compagnon, la teoría dejó simplemente de *codificar* y terminó *reglamentando* las prácticas literarias y críticas[5].

La elección del filósofo español para estas reflexiones (un ensayista que no fue propiamente un crítico militante y que tenía otras muchas ocupaciones intelectuales), tiene un sentido muy concreto: mostrar que la crítica humanista, al contrario de lo que defendía la ortodoxia de teóricos formalistas o ideológicos, no padece esencialmente de falta de rigor, de método; y, por otro lado, procurar, a través de una revisión de los componentes humanísticos del pensamiento orteguiano[6], elementos que puedan sugerir caminos y alternativas para la crítica literaria de nuestro tiempo. Ortega nos sirve aquí exactamente como un anti-ejemplo, una alternativa, en el sentido de que sus artículos y ensayos de crítica literaria iban, en su mayoría, en el camino opuesto al de la radical especialización de los estudios literarios iniciada con la ascensión de las teorías literarias del siglo XX.

El debate público sobre la pertinencia, la clasificación y el valor de una obra de arte literaria —lo que, de manera general, denominamos *crítica*— nunca ha sido ni será un espacio de consenso y tranquilidad. Históricamente, en función de las modas y las influencias intelectuales de cada época, la actividad del crítico es considerada con admiración o recelo, respeto o desconfianza. De forma

[5] *O demonio da teoría.* Ob. cit., pág. 18

[6] Véase MARTÍN, F. J.: *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista.* Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999. El autor desarrolla toda su argumentación alrededor de la tesis de que el pensamiento de Ortega sólo puede ser debidamente comprendido en su estrecha relación con la tradición humanista, aunque el mismo filósofo algunas veces haya intentado negar *teóricamente* esa misma tradición.

especial en el siglo XX, ese tipo de discusión tomó proporciones más generales debido a la estrecha relación que se estableció entre la novedosa teoría literaria y algunas corrientes filosóficas, sociológicas, lingüísticas y psicoanalíticas que dominaban el ambiente académico, principalmente en países como Rusia, Francia, Inglaterra y Estados Unidos[7]. De esa relación, nació la pretensión de crearse una ciencia de la literatura, dotada de una metodología rigurosa y de una terminología conceptual nueva, comparable a las llamadas ciencias naturales o exactas, lo que acabó por estigmatizar las formas de crítica realizadas antes de la ascensión de lo que puede ser caracterizado, en el ámbito de los estudios literarios, como «Era de la Teoría».

Las más diversas corrientes teóricas, desde el Formalismo Ruso, pasando por el *New Criticism*, el Estructuralismo, la Semiótica, las Teorías de la Recepción, el Postestructuralismo y el Deconstruccionismo, marcaron el ambiente intelectual en las Humanidades en el pasado siglo y muchas continúan siendo influyentes a día de hoy. Las primeras corrientes mencionadas, inspiradas (y muchas veces fundamentadas) por el desarrollo exitoso en el seno de las Humanidades de grandes y pretensiosas teorías generales, como la lingüística (pos) saussureana, la teoría psicoanalítica y el marxismo, se propusieron establecer un nuevo paradigma para la crítica literaria basado en el rigor metodológico y terminológico que garantizarían, según esos teóricos, interpretaciones más *objetivas* y *científicas* que las que proporcionaba la antigua crítica tradicional, considerada por ellos como simple *impresionismo* carente de métodos válidos.

Una característica importante que marca el periodo de apogeo de las grandes teorías literarias fue el radicalismo de sus proposiciones y su influencia en la vida literaria en general. Las discusiones sobre lo que debía ser o no la crítica partían generalmente de concepciones esencialistas sobre esta actividad; parecía que el surgimiento de cada nueva teoría crítica partía necesariamente de la negación de todas las demás. Los preceptos teóricos pasaron a influir no solamente en la práctica de la crítica literaria, sino también en la actividad literaria como un todo: escritores y críticos muchas veces buscaban adecuar sus trabajos a las preceptivas teóricas, fascinados por el poder explicativo y orientativo de tales teorías.

Sin embargo, cualquier definición esencialista o dogmática de crítica literaria no toma en consideración el hecho ineludible de que la crítica, antes que una

[7] Para un panorama general de las principales corrientes de crítica literaria del siglo XX, véanse: SELDEN, R. (ed.), *Historia de la crítica literaria del siglo XX: del formalismo al Postestructuralismo*. Madrid, Akal, 2010; EAGLETON, T.: *Literary Theory: An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1996; y WELLEK, R.: *História da crítica moderna*. São Paulo, Herder, 1967/1972, 5 v.

teoría, es una práctica y, como todas las actividades humanas, se desarrolla en la dinámica histórica de acuerdo con las necesidades y demandas circunstanciales y contingentes. La crítica, al igual que la literatura misma, *no es*, sino que *se hace*. Es decir, el problema de la crítica se presenta no como una cuestión definitoria, basada en disyuntivas, sino como una observación de las prácticas reales y de sus objetivos específicos. Hay demasiadas clases diferentes de críticas, con finalidades completamente distintas, para que pueda haber posibilidad de construirse una teoría general que dé cuenta de todas ellas. Y existen clases diferentes de crítica porque hay demandas diversas —necesidades humanas distintas— relacionadas con el trabajo crítico. Basta con observar, por ejemplo, la fundamental diferencia entre la labor de un crítico académico, de un reseñista de libros, de un bloguero que escribe sus impresiones sobre los libros que lee en su página personal en internet, de un ensayista que escribe en revistas especializadas o de un crítico de periódico que posee una columna semanal —todos ellos obedecen a diferentes impulsos, cumplen papeles distintos y tienen objetivos particulares.

Actualmente, el Posestructuralismo (en sus muchas versiones) y los Estudios Culturales mantienen la hegemonía académica en el ámbito de los estudios literarios y han llegado a superar muchos de los problemas de sus teorías predecesoras, principalmente en el sentido de que ya no asumen las mismas pretensiones de llegar a definiciones esencialistas y universalistas sobre lo que *es* o *no es* la literatura, y ya no prometen criterios objetivistas y cientificistas para la interpretación literaria. Es decir, las teorías literarias contemporáneas más influyentes han llegado a conclusiones teóricas opuestas a las anteriores, pasando a negar cualquier posibilidad de interpretación correcta y de criterios de verdad predeterminados para la actividad crítica; además de negar, desde un relativismo extremo, como en el caso de la crítica deconstruccionista, cualquier posibilidad de discurso de valor, lo que pone en crisis la actividad crítica en sí misma. En general, lo que todas las corrientes teóricas, desde el siglo pasado hasta hoy, sí tienen en común es, por supuesto, la negación de la tradición y de los valores de la crítica humanista. Según Richard Freadman y Seumas Miller, son tres los paradigmas humanistas fundamentales criticados por la mayor parte de las teorías literarias: rechazo a las concepciones de sujeto individual (lo que se refleja en el problema de la intencionalidad autoral), negación del poder referencial del lenguaje (y de los textos literarios) y repudio de los discursos valorativos, sean morales o estéticos. Los autores denominan tal clase de teoría

como «anti-humanista constructivista»[8].

En los apartados siguientes, a través de una revisión de los textos de crítica literaria de Ortega y Gasset y del análisis de las diversas reflexiones sobre el sentido de la crítica presentes en varias de sus obras, intentaremos colocar el pensamiento orteguiano frente a las cuestiones más actuales y urgentes para la crítica literaria de nuestro tiempo, no para repetirlo o simplemente situarlo históricamente dentro del tema, sino para conectarlo con los problemas presentes, para establecer las conexiones vitales que son lo que mantienen vivo un pensamiento. En ocasiones, forzaré algunas interpretaciones y lecturas para vincularlas directamente al tema de la crítica literaria, aun siendo consciente de que, quizá, la intención expresa de Ortega no tuviera que ver, o por lo menos, no únicamente, con la crítica.

Respetando en lo posible la cronología de los textos orteguianos, trataré de comentar las reflexiones del filósofo respecto a la crítica literaria relacionándolas, cuando lo vea necesario, con su pensamiento más general y con problemas actuales de crítica y teoría literaria.

§2. Reflexiones sobre la crítica literaria

> La literatura que no conecta con nada, que carece de objeto y de tema, que carece de una moraleja y de un contexto dialéctico, no es más que bla bla bla.
>
> (Richard Rorty)

En el pensamiento literario de Ortega y en sus reflexiones sobre el lenguaje y la literatura ya están prefiguradas, de forma más o menos desarrollada, algunas de las principales cuestiones que dominarían las querellas críticas y teóricas del siglo pasado y que siguen motivando discusiones hasta hoy e, incluso, algunos caminos para la superación de ciertos problemas teóricamente planteados. Es decir, sus ideas sobre la crítica literaria, su estilo como escritor y su filiación a una tradición humanista —renovada y fortalecida por él— hacen de su obra un manantial para los críticos contemporáneos, menesterosos de una apertura de horizontes después de la gran resaca de la Era de la Teoría Literaria y de sus dogmatismos. Ortega, como todo buen crítico de orientación humanista, siempre intentó comprender la literatura en sus conexiones con el mundo, con

[8] *Re-pensando a teoria*, Ob. Cit., págs. 15-16.

la vida, la historia, desde sus propias circunstancias personales.

En sus primeros años de actividad intelectual pública, desde su defensa de una crítica *personalista* y aceptando el *impresionismo* como forma esencial e ineludible de acercamiento a los textos, Ortega y Gasset opinaba que la búsqueda de un objetivismo total en la crítica literaria —como proponía H. A. Taine (1828-1893), por ejemplo— significaría la muerte de la crítica. Entendía Ortega, en «Glosas», uno de sus primeros artículos publicados en la prensa (1902), que «Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas. (…) Así las palabras son creídas» (I, 8). Según Julián Marías, en los textos de Ortega, la estructura dramática, es decir, el estilo y fuerza narrativa presente en cada acto de comunicación —crítica, ensayos, libros o una simple conversación— resulta ser una condición indispensable, esencial para su verdad y eficacia retórica[9]. Esta característica de la escritura orteguiana, de talante claramente humanista, y el posterior desarrollo de su doctrina *perspectivista* constituyen elementos fundamentales para comprender mejor el significado real del carácter *impresionista* de su crítica literaria[10].

Comprender el papel de crítico cultural de Ortega y Gasset de acuerdo a lo que fue antes expuesto significa entender el crítico como una especie de *publicista cultural*[11]: un catalizador o promotor de cambios —desde su perspectiva única e insustituible del mundo— en la visión que una sociedad tiene de sus propios valores. Tal concepción de la actividad crítica se asemeja considerablemente a la que Richard Rorty defiende en *Contingencia, ironía y solidaridad*, y me parece una aportación clave a las discusiones sobre el papel que la crítica literaria puede desempeñar en la actualidad[12]. Los críticos literarios y culturales asumen, desde tal perspectiva, la tarea crucial de mover el *mercado* de los valores morales y estéticos. Para Rorty, los críticos tendrían esa importancia no porque posean un acceso especial a verdades morales, sino simplemente porque se supone que ellos cuentan con un repertorio bastante amplio de conocimientos sobre narrativas: sus vocabularios nunca estarían circunscritos a una sola obra o a un solo escritor.

[9] ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, ed. Julián Marías. Cátedra, Madrid, 2007.

[10] Aunque, por supuesto, pudiera establecerse una conexión, me refiero a cierto impresionismo metodológico, nunca al impresionismo como estilo artístico. Sobre Ortega y el impresionismo pictórico, véase, por ejemplo, HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D.: «Como Cézanne en pintura» y «La abstracción del dibujo», en *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2002, p. 85-130.

[11] Véase ROMANO GARCÍA, V.: *José Ortega y Gasset, publicista*. Madrid, Akal, 1977.

[12] RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Editorial Paidós, 1996.

En las *Meditaciones del Quijote*, ensayo de 1914, el filósofo español defiende la idea de que el crítico tiene el poder para operar mutaciones en nuestra sensibilidad a las circunstancias:

> Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores (I, 755).

Es decir, cualquier necesidad latente en la cultura, si es estimulada, puede llegar a ser un valor socialmente legitimado.

Aunque las ideas defendidas por el filósofo respecto a la naturaleza y la función de la crítica literaria sufran cambios importantes con el tiempo, podemos afirmar que en estos cambios no hay contradicciones fundamentales. Es decir, entre el Ortega juvenil, defensor de una crítica vitalista, personalista y subjetiva, y el Ortega maduro, que proponía para el crítico la labor de potenciar las obras para los lectores, hay una especie de continuidad que se encuentra más allá de las teorías asumidas o de las metodologías empleadas. En los próximos apartados trataré de seguir la evolución —intentando respetar en lo posible la cronología— de la visión orteguiana sobre la crítica literaria en general y observar cómo todo se refleja en sus artículos y ensayos críticos. Las posibles lecciones que el pensamiento de Ortega quizás pueda todavía aportar a la crítica contemporánea no están, creo, exclusivamente en sus textos de (o sobre) crítica literaria, sino esparcidas por toda su obra, su filosofía y, por supuesto, en su *estilo* como escritor.

En el próximo artículo de esta serie, trataremos de las reflexiones del joven Ortega y Gasset sobre la crítica en sus primeros textos periodísticos.

Bibliografia

Los criterios que rigen la Bibliografía están condicionados por el conjunto del trabajo. Ésta se divide en cuatro secciones: 1. Obras de Ortega y Gasset: contiene la referencia a las obras de Ortega en general. 2. Sobre Ortega y la crítica literaria: incluye libros y artículos que tratan específicamente del tema. 3. Bibliografía general sobre Ortega. 4. Crítica y Teoría Literaria.

1. Obras de Ortega y Gasset

1) ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas* (10 Tomos). Madrid, Taurus, 2004-2010.
2) ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*, ed. Julián Marías. Madrid, Cátedra, 2007.
3) ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas*, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1988.
4) ORTEGA Y GASSET, José. *El sentimiento estético de la vida*, edición e introducción de José Luis Molinuevo. Madrid, Tecnos, 1995.

2. Sobre Ortega y la crítica literaria

1) ALFONSO, Ignacio Blanco. *El periodismo de José Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2005.
2) ALFONSO, Ignacio Blanco. «Modelos, métodos y formatos de las críticas literarias de José Ortega y Gasset». *Revista de estudios orteguianos*, nº 2, 2001, págs. 165-174.
3) AYALA, Francisco. «Ortega y Gasset, crítico literario», *Revista de Occidente*, 2ª época, nº 140, noviembre de 1974.
4) FOX, Inman. «Ortega como crítico. Literatura y crisis de la cultura», en *Ortega y Gasset Centennial*, University of New Mexico, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985.
5) GARCÍA ALONSO, R. «El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12/13, mayo-noviembre de 2006.
6) GULLÓN, Ricardo. «Ortega, crítico literario», *Sur*, Buenos Aires, nº 241, julio/agosto de 1956.
7) LÓPEZ MORILLAS, Juan. «Ortega y Gasset y la crítica literaria», *Cuadernos Americanos*, México, XVI, mayo/junio de 1957.

8) MARTÍN, Francisco José. «Filosofía, literatura y crítica literaria en Ortega», En: Heredia Soriano, Antonio y Albares Albares, Roberto (eds.). *Filosofía y literatura en el mundo hispánico. Actas del IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, págs. 203-213.
9) ROGGIANO, Alfredo A. «Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset». *La Torre*, nº 15-16, 1956, págs. 337-359.
10) ROMANO GARCÍA, Vicente: *José Ortega y Gasset, publicista*, Madrid, Akal, 1977.

3. Bibliografía general sobre Ortega

1) HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo. *Índice de conceptos, onomástico y toponímico*, en *Obras Completas* (Tomo X). Madrid, Taurus, 2010.
2) HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo. «Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 12-13, mayo-noviembre de 2006.
3) MARTÍN, Francisco José. *La tradición velada, Ortega y El pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
4) MERMALL, Thomas. *La retórica del humanismo: la cultura española después de Ortega*, Madrid, Taurus, 1978.
5) MERMALL, Thomas. «Hacia una retórica de Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1, noviembre de 2000, págs. 113-119.
6) MOLINUEVO, José Luis. *Para leer a Ortega.* Madrid, Alianza Editorial, 2002.
7) MOLINUEVO, José Luis. *El idealismo de Ortega.* Madrid, Narcea, 1984.
8) MOLINUEVO, José Luis. «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, nº 132, 1992, págs. 69-94.
9) MOLINUEVO, José Luis (ed.). Ortega y Gasset, José: *El sentimiento estético de la vida.* Madrid, Tecnos, 1995.
10) ORRINGER, Nelson R. *Ortega y sus fuentes germánicas.* Madrid, Editorial Gredos, 1979.
11) SENABRE SEMPERE, Ricardo. *Lengua y estilo de Ortega y Gasset.* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1964.
12) TORRE, Guillermo de. «Las ideas estéticas de Ortega». *Sur*, nº 241, 1956, págs. 79-89.

4. Crítica y Teoría Literaria

1) ALBORG, J. L. *Sobre crítica y críticos*, Madrid, Gredos, 1991
2) COMPAGNON, Antoine. *O Demônio da teoria*. Belo Horizonte, UFMG, 1999.
3) EAGLETON, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1996.
4) EAGLETON, Terry. *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós, 1999.
5) EAGLETON, Terry. *Depois da Teoria: um Olhar sobre os Estudos Culturais e o Pós-Modernismo*. Tradução Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro, Civilização, 2005.
6) ELIOT, T. S. *Ensaios de doutrina crítica*. Lisboa, Guimarães Editores, 1997.
7) FREADMAN, Richard e MILLER, Seumas. *Re-pensando a teoria*. São Paulo, Unesp, 1994.
8) HILLIS MILLER, J. *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York, Columbia University Press, 1986.
9) RICHARDS, I. A. *A prática da crítica literária*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.
10) RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Editorial Paidós, 1996.
11) SELDEN, R. (Ed.). *Historia de la crítica literaria del siglo XX: del formalismo al Postestructuralismo*. Madrid, Akal, 2010.
12) VARGAS LLOSA, Mario. *A Verdade das Mentiras*. Tradução: Cordelia Magalhães. São Paulo, ARX, 2004.
13) WELLEK, René. História da crítica moderna. São Paulo, Herder, 1967/1972, 5 v.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Eduardo Cesar Maia es Profesor en la Universidade Federal de Campina Grande, Brasil. Doctor en Teoría Literaria en la Universidade Federal de Pernambuco. Dirección Postal: Rua Aprígio Veloso, 882 – Campus Universitário, Campina Grande 58429-900, Brasil. Email: eduardocesarmaia@gmail.com

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Maia, Eduardo Cesar. «Pájaros Interiores (Parte I): Primeras consideraciones sobre la visión orteguiana respecto a la crítica literaria». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 175–186. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 189-261

La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español

The School of Salamanca and the historical interpretation of Spanish Renaissance Humanism

JORGE ROARO

Recibido: *5-Junio-2013* | Aceptado: *16-Octubre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

El presente escrito es una parte de una obra mayor sobre el humanismo renacentista español y su relación con la historia de la cultura hispánica. Trata, desde la perspectiva del desarrollo de las ideas fundamentales que sustentaron su historia, los siguientes temas: nuestra relación moderna con la historia de la filosofía hispánica; el desarrollo historiográfico del concepto «Escuela de Salamanca»; la interpretación de los saberes salmantinos como una escuela de pensamiento humanista; las semejanzas y diferencias entre el Humanismo renacentista español y el italiano; y la proyección de la Escuela de Salamanca en América.

Escolástica · Renacimiento · Retórica · Cultura Clásica · Edad Media · Modernidad · Proyección de España en América.

This writing is part of a larger work on the Spanish Renaissance humanism and its relationship to the history of Hispanic culture. It deals, from the perspective of the development of the fundamental ideas that underpinned its history, with the following themes: our modern relationship with the history of Hispanic philosophy; the development of the historiographical concept «School of Salamanca»; the interpretation of the School of Salamanca knowledge as a school of humanist thought; the similarities and differences between the Spanish and Italian Renaissance humanism; and the projection of the School of Salamanca in America.

Scholasticism · Renaissance · Rhetoric · Classic Culture · Middle Ages · Modernity · Projection of Spain in America.

J. Roaro (✉)
Universidad de Salamanca, España
email: jorgeroaro@usal.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español

JORGE ROARO

I

LA ESCUELA DE SALAMANCA HA SIDO CONSIDERADA, en forma reiterada y bastante uniforme, como la cumbre del Humanismo renacentista español en los siglos XV y XVI, más o menos con la misma obviedad con la que se asegura que la Escuela de Traductores de Toledo, en el siglo XII, fue la cumbre del pensamiento medieval en España, o que el siglo XVII, el *Siglo de Oro*, es la cumbre de la literatura y del pensamiento hispanos en el Barroco. Pero, ¿qué significa, precisamente, ser «la cumbre del Humanismo renacentista español», en términos históricos y culturales concretos? Aún hoy en día, hay escritores en España (tanto medievalistas radicales, como ideólogos progresistas de tendencias jacobinas) que insisten en que España ni siquiera tuvo, propiamente, un Renacimiento, o que su Humanismo es una versión de alguna manera «inferior» o «incompleta» del Humanismo que se daba en esos años en otras partes de Europa. Igualmente, hay escritores que piensan que el Humanismo español (como cualquier otro aspecto de la cultura y de la historia de España) es tan «excéntrico» que simplemente no encaja en ninguna de las clasificaciones regulares que se usan en otros países europeos para describir y estudiar su propio desarrollo histórico; o, en el otro extremo, hay también quien piensa que el Humanismo hispano no es sino sólo un derivado intrascendente del pensamiento desarrollado en otras naciones y culturas.

En cuanto a los historiadores de la filosofía, de la ciencia y del pensamiento político, jurídico y económico, aun aceptando y apreciando los logros intelectuales de los pensadores de Salamanca, de todos modos no han alcanzado un acuerdo definitivo sobre la extensión cronológica, los límites históricos o la relevancia temática como para definir qué fue, con toda precisión, el campo que abarcó la Escuela de Salamanca, ni el criterio para decidir quién perteneció a la Escuela y quién no: aquí no se trata de una ausencia de criterios, sino de una diversidad excesiva de los mismos, dando por

resultado que diferentes historiadores utilicen muy diferentes criterios en sus clasificaciones; muchos de los cuales han sido, además, demasiado dependientes de intereses muy particulares, tendientes a excluir, por filiación religiosa, gremial o ideológica, a cualquier pensador que no pertenezca al grupo que el historiador quiere representar como *fundamental* para el entendimiento de la Escuela de Salamanca, sin importar sus méritos históricos concretos (por ejemplo, ha sido común que un historiador surgido del convento dominico de San Esteban, considere que históricamente la Escuela de Salamanca fue una institución perteneciente a la Orden de Predicadores, es decir, los dominicos, y por lo tanto excluya a cualquier pensador jesuita en su narración histórica, del mismo modo que muchos historiadores de la jesuita Universidad Pontificia de Salamanca han preferido ver a la Escuela de Salamanca como un complejo cultural e intelectual mucho más grande y flexible que la mera pertenencia a una orden religiosa o a una Facultad universitaria, por lo que han abarcado a muchos más pensadores, entre los cuales, al final, de todos modos sobresalen los jesuitas por encima de los dominicos). Así pues, parece a primera vista que el estudio histórico de la Escuela de Salamanca ha sufrido, por lo menos de manera popular y general, de los mismos prejuicios y tendencias autodestructivas que han plagado en muchas ocasiones la interpretación histórica del pensamiento y la filosofía españoles.

En parte, el problema se ha debido a la dificultad de entender, dentro de un contexto español, el sentido que aquí pueden tener los movimientos intelectuales que siempre imaginamos, bajo los nombres de *Renacimiento* y *Humanismo*, con un carácter decididamente italiano. En parte, el problema también se debe a las luchas ideológicas que se han manifestado a lo largo de toda la historia moderna de España al momento de interpretar, precisamente, esa misma historia, a la que se quiere volver cómplice de las ideas y del dogma que defiende cada bando en pugna, generando así elogios y ataques bastante inmerecidos contra personajes, ideas y sistemas sociales que, en principio, nada tienen que ver con nuestra forma actual de ver el mundo (un caso paradigmático de esta tendencia es la forma en que el franquismo pretendió apropiarse de la historia de España para sus propios fines propagandísticos, haciendo de cada personaje y de cada pensador de tiempos pasados un verdadero «proto-franquista», que ya representaba, desde la Edad Media o desde el Renacimiento, todos los ideales del nacionalismo moderno y patriota, en la forma en que estos conceptos eran entendidos por el discurso franquista; desde luego, a esta distorsión ideológica se puede agregar ahora la previsible

reacción, no menos distorsionadora ni ideológicamente manipuladora, de las fuerzas políticas contrarias al franquismo, por lo general de izquierda, que hoy en día se empeñan en atacar y en desmerecer todo aquello que el franquismo elogiaba, no atacando la arbitrariedad de la apropiación franquista, sino, aceptándola, atacando en cambio a los personajes históricos, sus ideas o la forma de pensar del mundo en el que vivían, como si en efecto todo esto tuviera por sí mismo un germen de «fascismo» en ciernes).

El problema también se debe, en parte, a que la historia del pensamiento intelectual, científico y filosófico en el cual podrían insertarse con naturalidad las contribuciones de los pensadores de la Escuela de Salamanca, en su mayor parte ha sido escrita por historiadores de otras naciones que, casi siempre, desconocen la historia española, y, por lo tanto, desconocen también los méritos intelectuales de la mayoría de los pensadores españoles (y a esta situación todavía podría agregársele el servilismo con el que tantos españoles toman como modelo esas interpretaciones históricas hechas en otros lugares, donde, por principio general, no hay interés en el papel desempeñado por España en el desarrollo del conocimiento universal; de donde muchos españoles terminan por concluir, sin mayor reflexión, que seguramente su nación no ha contribuido en nada, o muy poco, al pensamiento universal).

Por último, el problema también radica en el hecho de que muchas de las contribuciones específicas de los pensadores salmantinos (esto es especialmente cierto en el caso de las innovaciones jurídicas y de las teorías económicas) no fueron reconocidas en su momento, principalmente por las circunstancias asociadas con las guerras y la rivalidad general entre España y los países protestantes del norte, y por lo tanto, pasaron desapercibidas por mucho tiempo para una parte importante de la comunidad internacional de sabios; luego, con el paso del tiempo, y a la par que muchas de estas ideas españolas eran olvidadas incluso en su país de origen, otros pensadores, en otras latitudes, volvieron a los mismos problemas, y con frecuencia llegaron a las mismas soluciones, teniendo ahora una mejor recepción general, con lo que, históricamente, el mérito quedó enteramente en otros nombres, y para los sabios salmantinos, si acaso, queda tan sólo un reconocimiento erudito de nota al pie de página, en alguna obra monumental que habla de los descubrimientos y aportaciones de otros, pero que recoge citas o detalles de todos, con un afán de enciclopedismo universalista.

Así pues, resulta muy claro que hablar de los méritos históricos de la Escuela de Salamanca, a pesar de que se acepte que representa «la cumbre del

Humanismo renacentista español», de todos modos es hablar de un tema en buena parte inexplorado, y en todo caso, no bien entendido del todo (excepto, desde luego, para los propios especialistas en la historia de las ideas que han dedicado sus vidas al estudio del Humanismo español; o bien, para los teólogos, que entienden a la escuela salmantina, claro está, teológicamente). Para el lector común, incluso el lector con una buena formación cultural, en cambio, el legado de los humanistas salmantinos ha pasado en su mayor parte desapercibido, e incluso suponiendo que este lector se encuentre en general muy bien informado del estado general de la cultura contemporánea, y que además tenga una noción clara del desarrollo histórico que nos ha llevado, desde el inicio de la Modernidad hasta nuestros días, precisamente a tener el tipo de cultura que ahora tenemos, de cualquier modo es bastante probable que no sea capaz de reconocer ningún rasgo específico de la cultura humanista española, ni mucho menos del papel que la Escuela de Salamanca desempeñó en la formación de esta cultura humanista nuestra.

En general, en las Facultades de Filosofía de España y de Hispanoamérica se suele minimizar, o incluso ignorar por completo, la enseñanza de la historia del pensamiento filosófico hispánico, en aras de enseñar en cambio una historia «universal» de la filosofía moderna que corresponde nítidamente, en realidad, con la historia concreta de la filosofía racionalista francesa, alemana y anglosajona, convertida en el modelo canónico de lo que se debe entender por la «verdadera» filosofía, y contra la cual quedan, con calidad de meras curiosidades históricas, todos las otros caminos filosóficos emprendidos en otras naciones y en otras lenguas. Así, el joven estudiante de filosofía español o hispanoamericano suele aprender y familiarizarse únicamente con la historia de la filosofía cartesiana, o con el idealismo alemán o el empirismo británico, mientras que la filosofía de Francisco de Vitoria o de Francisco Suárez le queda como algo muy lejano o decididamente ajeno para el resto de su carrera; e incluso cuando el estudiante se interese específicamente por aprender el pensamiento filosófico hispánico, éste le será enseñado, casi siempre, como algo desconectado y separado del gran tronco canónico de la filosofía de los grandes sistemas con aspiraciones universalistas, que es lo que normalmente se considera como *la* filosofía. En tales circunstancias, estudiar el pensamiento filosófico del Humanismo español, por ejemplo, parece algo tan alejado del protagonismo de los grandes nombres y de la historia *oficial* de la filosofía, que queda la idea de que esos estudios son valiosos, en España, simplemente por enfocarse en «un tema español», y no por el valor intrínseco que como pensamiento filosófico pueda tener, precisamente, al compararlo o relacionarlo

con las grandes corrientes del pensamiento que han surgido en otras naciones. Y, desde luego, si esto es así con el estudio de la historia de la filosofía, que después de todo es la narración de ideas y de formas de pensamiento abstracto, se entenderá de inmediato que en el estudio de las disciplinas pragmáticas, que pueden ser enseñadas sin enseñar simultáneamente la historia de su origen o las reflexiones intelectuales que les dieron forma, es todavía mucho más común pasar por alto las contribuciones que pudieron surgir para estas ramas del conocimiento desde la Edad Media o el Renacimiento españoles. Por ello, hoy en día, un estudiante de economía, derecho, o ciencias políticas, puede muy bien ignorar por completo que una parte importante de los fundamentos de su campo de estudio tuvo su origen, hace quinientos años, en las ideas que surgieron con el mundo moderno y el abandono de la cosmovisión de la Edad Media, y que varias de esas ideas nacieron en España, y concretamente, en las reflexiones, convicciones morales y búsquedas intelectuales de los sabios de la Escuela de Salamanca.

Así pues, el empezar a entender la verdadera contribución de Salamanca a la historia del pensamiento occidental, y concretamente, a la filosofía, pasa necesariamente, como un primer requisito fundamental, por entender que ni Salamanca ni sus sabios representan un fenómeno aislado, existente tan sólo en una isla llamada España, separada del resto de Europa por alguna barrera invisible. Al contrario: los filósofos salmantinos siempre tuvieron una relación muy intensa con el mundo más allá de las fronteras nacionales, cultivando una fuerte interdependencia intelectual con pensadores de todos los rincones de Europa, recibiendo y asimilando influencias a la vez que ejerciéndolas en otros, participando activamente en todos los grandes debates de la época, y conectando, a partir del siglo XVI, y a través de su universidad, a las Españas a una y otra orilla del Atlántico. Este papel tan central de la Escuela de Salamanca en el medio del mundo cultural de su época es un reflejo, en realidad, del papel general que jugaba España, a una escala mucho mayor, en el panorama de las relaciones internacionales durante el Renacimiento y el inicio de la Era Moderna.

En segundo lugar, es necesario entender que el mérito que puedan tener las contribuciones concretas de los pensadores de la Escuela de Salamanca a la historia del pensamiento universal, es algo que debe ser valorado desde su propio contexto y bajo sus propios términos, sin caer en la tentación de forzar una confrontación inmediata con los grandes protagonistas de la historia de la filosofía y su impacto en el mundo (hay aquí quien piensa, por ejemplo, que si una tradición filosófica no es capaz de producir, de entrada, un Kant o un

Hegel, entonces no merece siquiera ser llamada *filosofía*); por otro lado, y a la par de la consideración anterior, también es necesario superar de una buena vez aquél lugar común, que nos han endilgado desde otras latitudes (Curtius *et al*), sobre la supuesta «excentricidad» española, que con harta frecuencia crea la falsa imagen de una cultura hispánica desconectada del tronco común que da vida y sustento al pensamiento europeo desde sus orígenes clásicos hasta nuestros días. Entender, por lo tanto, aquello que sea específicamente propio en el pensamiento hispánico humanista y filosófico, sin separar a éste de sus nexos naturales con las ideas y reflexiones comunes con otras naciones y lenguas, evitando caer en cualquiera de los dos extremos mencionados anteriormente, es entonces el siguiente requisito para poder valorar apropiadamente la contribución de Salamanca, y en general del Humanismo español, a la historia del pensamiento; y esto es algo bastante más difícil de lo que parecería en la superficie.

Luego, sería necesario no perder de vista en ningún momento el papel que nuestro propio lenguaje desempeña en el entendimiento que tenemos de nuestro pasado, y tomar con toda la seriedad que se requiere la noción de que todo discurso histórico es finalmente una interpretación contingente e incompleta, ya que la misma naturaleza viva de nuestro lenguaje excluye la posibilidad real de tener en algún momento un conocimiento definitivo y cerrado de la historia, y que esto es así sin importar lo objetiva que pueda ser nuestra metodología de estudio del pasado. Además, también es necesario tener muy presente que la terminología que usamos para describir los hechos y el modo de pensar de épocas pasadas, necesariamente influye en la valoración que hacemos del legado histórico de ese pasado. Nuestras propias categorías historiográficas, de hecho, ya nos indican con mucha frecuencia un camino seguro y simplificado de interpretación de los hechos y de valoración de su significado histórico, en una manera que puede volverse tan predecible y rutinaria, que nos haga a veces perder el sentido para juzgar lo específico e individual, ante el abuso consciente o inconsciente de las etiquetas generalizantes. Así, ante una frase como *«La Escuela de Salamanca representa la cumbre del Humanismo español en el Renacimiento, y la paulatina superación del pensamiento medieval en España»*, conviene no olvidar, aunque uno se encuentre plenamente convencido de que esta frase describe correctamente una situación o un hecho histórico concreto, que en realidad, los términos «medieval» y «Edad Media», «Renacimiento», «Humanismo», «Escuela de Salamanca», y en cierto modo, incluso hasta el nombre «España», son anacrónicos en relación con la época a la que estamos aplicando esos términos (es decir, ninguno de

estos términos estaba en uso en el siglo XV, y por lo tanto nunca pudieron ser usados en la misma época para la cual los aplicamos nosotros; la excepción, claro, es el nombre de España, que de cualquier modo se usaba entonces en una forma muy diferente a la que surgió con la moderna concepción del Estado nacional). Así pues, al dividir la historia en una «Edad Media» y una «Modernidad», con un «Renacimiento» entre ellas, o al confrontar la idea del «Humanismo» contra la de la «Escolástica Medieval», estamos usando una serie de designaciones que nos hemos inventado nosotros, en nuestra visión contemporánea de la historia, y no algo que surgiera libremente del mismo pasado, de la visión que los hombres de otras épocas pudieran haber tenido sobre sí mismos. Es necesario no perder de vista esta situación para no precipitarnos en generalizaciones inducidas terminológicamente, sobre todo al estudiar un fenómeno histórico y cultural como el representado por la Escuela de Salamanca, que siempre parece estar apareciendo ante nosotros a medio camino entre lo claramente medieval y lo decididamente renacentista y moderno, y que no se corresponde puntualmente con la forma o el proceso cronológico en que fueron apareciendo estos cambios en Italia o en otras naciones.

Finalmente, y éste es quizás el punto más importante de todos, es necesario tener muy en claro la razón por la cual el pensamiento de la Escuela de Salamanca pudiera seguir resultando relevante hoy en día para nosotros: porque contiene una serie de valores *humanistas* que no han perdido vigencia con el paso del tiempo, y que no son reducibles a la mera erudición histórica por conocer detalles del pasado o minucias argumentativas de antiguas discusiones filosóficas, sino que *directamente* apelan a nuestra conciencia vital, a través de su capacidad de despertar en nosotros una respuesta viva en un sentido moral, estético o intelectual. Esto que acabo de afirmar, desde luego, es algo que se puede decir de todo el espíritu humanista, tanto en España como en otras naciones, y por lo tanto, le corresponde a la Escuela de Salamanca sólo en la medida en que ésta tuvo algo de genuinamente *humanista* en su realidad histórica y en su presencia cultural en la época en la que floreció.

Con esto quiero decir que la perspectiva con la que vemos esta historia ha cambiado por completo respecto a los tiempos de los humanistas salmantinos: si en los siglos XV y XVI la Escolástica parecía ser la forma argumentativa por excelencia; si el dogma cristiano y la autoridad de la Iglesia parecían ser inconmovibles; si la teología era protagonista en todos los debates intelectuales y morales de la época, y la filosofía meramente estaba subordinada a esa primacía teológica; si la amenaza de fragmentación de la cristiandad parecía

una tragedia insalvable con la aparición de los reformistas del norte; si el descubrimiento del Nuevo Mundo había pulverizado la concepción antigua de la historia de la humanidad; o si España estaba enfrentada religiosamente al mundo protestante por la hegemonía global en la administración de la fe y la salvación espiritual; son todas éstas cosas que hoy ya no importan más para nosotros en un sentido cotidiano y emocional, sino solamente como un conocimiento histórico y distante que es parte de la formación habitual de cualquier persona culta. En cambio, lo que en aquellos tiempos podría haber parecido como un asunto muy menor en comparación a todos los grandes problemas de la época que he mencionado antes, como habría sido el nacimiento de una perspectiva nueva de ver las cosas, como eran los estudios humanistas en ese entonces, con su preocupación por la elegancia y la elocuencia en el lenguaje, el refinamiento discursivo, la calidad literaria, el *ingenio* como una virtud fundamental de toda verdadera sabiduría, la recuperación y valoración del espíritu clásico, sobre todo en su capacidad de ser creativo, la defensa de una perspectiva individual, de un gusto propio y personal, y con ello, de la *libertad* de juzgar por uno mismo, así como de la idea de una *dignidad* natural a todo ser humano, es justamente lo que ha quedado en pie, como un legado que nosotros seguimos valorando y con el que nos podemos identificar plenamente.

De esta manera, es específicamente el contenido humanista que queda en las doctrinas salmantinas lo que ahora podemos valorar y lo que despierta nuestro interés, como lectores de cultura general que no estamos especializados, o siquiera interesados, en el estudio pormenorizado de las disertaciones escolásticas sobre complicados y (al menos para nosotros) confusos argumentos teológicos sobre la naturaleza exacta de la realidad esencial de cada una de las tres personas divinas que forman la Santísima Trinidad, u otros temas igualmente abstrusos. Así pues, a partir de este punto me centraré únicamente en seguir la huella de algunos temas humanistas concretos que aparecieron en el Renacimiento español, y que a veces se relacionan directamente con la Escuela de Salamanca, y las particularidades que han surgido a través de su interpretación histórica. (Por supuesto, esta revisión no pretende ser exhaustiva, sino todo lo contrario: es muy superficial, y sólo busca ofrecer algunos cuantos apuntes para indicar los problemas y direcciones generales que han surgido en la interpretación histórica del significado humanista de la Escuela de Salamanca y otros temas renacentistas hispánicos, así como la revisión de algunos de los valores clásicos del pensar humanista que pueden ser relevantes para nosotros hoy en día).

II

Quizá sea conveniente, antes de comenzar a hablar sobre las cuestiones humanistas que a mí me interesan, empezar por dejar en claro los límites naturales que tiene el término historiográfico de «Escuela de Salamanca», así como hacer un par de consideraciones en torno a los usos que se le han dado a este término.

La Escuela de Salamanca se refiere, desde luego, al conjunto de sabios y de eruditos que, en el tiempo de la transición entre la Edad Media al inicio de la Edad Moderna, iniciaron desde la ciudad de Salamanca, y en concreto, desde su universidad, una reforma de los saberes medievales tradicionales, que contribuyó significativamente al surgimiento de nuevas perspectivas para ver y entender el mundo, en una dirección que ahora consideramos moderna, y que en su época sirvió para abordar diversos temas, principalmente en los campos de la teología, la filosofía, el derecho, la economía, la lógica y las ciencias naturales, con un marcado énfasis, además, en la reflexión con carácter moral y crítico sobre la justicia, o injusticia, de las prácticas sociales de su tiempo. Esto es, en lo fundamental, lo que podemos decir para explicar de qué estamos hablando al hablar de la Escuela de Salamanca. Falta aún, desde luego, explicar la relación que esto tiene con las actitudes propiamente humanistas que aquí nos interesan, pero primero hay que revisar un poco los problemas que surgen con la terminología básica.

El primer problema es que estos sabios filósofos, naturalmente, no se presentaban a sí mismos declarando haberse asociado unos con otros para formar «La Escuela de Salamanca». Este término, y con él la asociación conceptual entre personas diversas que implica el término, no apareció hasta bien entrado el siglo XX, y por lo tanto su uso práctico no surgió con naturalidad del mismo contexto histórico de sus tiempos y circunstancias, sino que apareció hasta cuatro siglos después, estableciéndose como una convención entre historiadores, y se aplicó retroactivamente con mayor o menor rigor desde entonces. Bien es cierto, claro, que existe el ejemplo muy conocido de Melchor Cano, quien al hablar del más famoso integrante —y para algunos, el fundador— de la Escuela, Francisco de Vitoria, decía con gran elocuencia estas palabras en el *Prólogo* del Libro XII de su magna obra *De locis theologicis*: *«Por lo tanto, haré con mi esfuerzo —si es que en escribir esto hay esfuerzo y no más bien placer—, para lograr que no me parezca haber fallado a mi Maestro en lo que de mí depende, ya que de él he recibido todos los principios de esas materias. Transmitimos a la posteridad, en*

efecto, la enseñanza de este varón preclarísimo, y así mismo —aunque en modo alguno a la altura de su ingenio, pero no obstante sí conforme a nuestro afecto— le mostraremos el merecido y debido agradecimiento. Por lo demás, ruego a cuantos tomen este libro entre sus manos que se admiren de mi Maestro en mayor grado de cuanto pueda ser expresado por mí».[1] Aquí, la relación personal entre un maestro y un discípulo queda expresada con total claridad por Melchor Cano para referirse a su relación con Francisco de Vitoria, quien también fue directamente el maestro de prácticamente todos los teólogos formados en Salamanca en el segundo cuarto del siglo XVI, muchos de los cuales se cuentan ahora entre los integrantes más famosos de la Escuela de Salamanca. Pero esta relación no siempre es tan obvia, y de hecho, es muy claro que en varios otros casos conocidos, no hay una relación directa entre maestro y discípulos para poder definir desde ahí las relaciones que unen a otros pensadores asociados con este movimiento cultural, y por lo tanto, el sentido del término «Escuela» no siempre parece enteramente apropiado.

Por otra parte, la gran mayoría de los nombres asociados tradicionalmente con la Escuela de Salamanca corresponden efectivamente con hombres que fueron profesores, o al menos alumnos, en la Universidad de Salamanca, y concretamente en su Facultad de Teología. Es muy natural suponer (y en algunos casos esto se puede confirmar documentalmente) que los mismos eruditos de la universidad pensarían en sí mismos como parte de una clara tradición escolástica que, no obstante, ha hecho algo marcadamente diferente respecto a la tradición medieval anterior. En todo caso, es importante no olvidar que nosotros no pensamos en una *Escuela* simplemente por la asociación con la universidad o con su Facultad de Teología —ambas, la universidad y la facultad, después de todo, ya tenían tres siglos de existir antes de que tenga sentido empezar a hablar de una «Escuela» de pensamiento—, sino porque hay una cierta unidad en su visión y en su pensamiento que a nosotros nos llama poderosamente la atención, y en la cual podemos detectar las huellas de una evolución de un tipo concreto de ideas y de formas de pensar que se han ido transmitiendo por generaciones, y cuyos efectos han llegado hasta nosotros y han influido en nuestro mundo. Esta unidad de ideas, este sentido de formar un legado histórico, y esta conciencia de haber sido formados positivamente por su influencia en nosotros, es lo que nos hace sentirnos sus herederos, y por lo tanto, es lo que nos hace ver a este movimiento como una *Escuela*, y no tanto

[1] *De locis theologicis*, XII, «Prólogo», Melchor Cano, Salamanca, 1563. Edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, p. 669.

sus circunstancias particulares internas dentro de su condición universitaria. Esto, desde luego, no es por sí mismo ningún problema, mientras no se pretenda restringir excesiva y opresivamente su estudio historiográfico, meramente por el empeño de hacer cuadrar el estudio al concepto, muy secundario, de pertenencia obligatoria a una facultad universitaria o a una orden religiosa.

Los sabios que trabajaron en Salamanca durante los siglos XV, XVI y XVII son quienes han sido considerados, en su conjunto, como «La Escuela de Salamanca», dejando fuera de esta designación a los profesores salmantinos que trabajaron en la universidad medieval, desde su fundación en 1218 hasta, digamos, los primeros años del siglo XV, por considerarse que sus enseñanzas y pensamiento caen nítidamente dentro del tradicional marco de referencia medieval (o si se prefiere, *pre*-renacentista), y que no hay nada de específicamente «salmantino» y distintivo en ellos. (Otra forma de enfocar esto sería decir que no hay todavía nada de específicamente *humanista* en su visión del mundo). Igualmente, se deja fuera del grupo a los profesores de Salamanca de los siglos XVIII y XIX, por suponerse que para entonces La Escuela de Salamanca ya había entrado en un período evidente de decadencia y ya no tenía nada más que ofrecer al mundo (y aquí, de nuevo, se podría decir igualmente que el impulso humanista ya se había perdido por completo en estos años, e incluso desde bastante antes). Así pues, tenemos entonces que la idea de «Escuela de Salamanca» hace referencia, por lo pronto, a la ciudad de Salamanca, y en ella, a los sabios vinculados con su universidad entre el siglo XV y el siglo XVII.

A mediados del siglo XVIII la visión moderna del mundo era ya algo muy diferente a la modernidad que había representado, en sus días de gloria, el viejo humanismo renacentista, y lo que ahora se exaltaba era la metodología científica y el racionalismo universalista. Esta visión cientificista y este orden racionalista parecían ser, en el Siglo de las Luces, el patrimonio exclusivo de las tres naciones más poderosas de Europa en ese entonces, Francia, Inglaterra y Alemania (o quizá se podría hablar aquí con mayor propiedad de Prusia, antes que de Alemania), y definitivamente España había quedado muy rezagada respecto a las tres potencias en la carrera «hacia el progreso». Y no solamente España como país, sino su memoria histórica en cuanto al relato de sus logros pasados, parecían haber perdido toda importancia frente al empuje de las tres protagonistas y la incuestionable realidad de su fuerza presente. Entre los intelectuales españoles de la época, la gran mayoría simplemente deseaban ser como los ingleses o los alemanes, y sobre todo, como los franceses, y eran muy

pocos aquellos que preferían seguir siendo españoles y sencillamente comenzar a valorar un poco más su propia historia. Entre los pocos intentos de ese entonces por rescatar la memoria del pasado intelectual de España se puede contar el libro *Scholastica Vindicata*, del jesuita Juan Bautista Gener, quien estaba interesado en la historia de la Escolástica, más por motivos religiosos que filosóficos. Lo interesante de esta obra, aparecida en 1766, es que es la primera en indicar que «en España hubo dos grandes escuelas teológicas, una en Salamanca y otra en Alcalá», y en tratar a los sabios salmantinos no en una forma individual e independiente cada uno del resto, como se había hecho hasta entonces, sino como un grupo de pensamiento homogéneo, estructurado en torno a la figura señera de Francisco de Vitoria como el gran maestro de Salamanca. En un sentido moderno de obra de investigación histórica, el tratamiento que hace Gener de los autores y sus obras es todavía muy rudimentario, pues no distingue realmente entre las diferencias conceptuales de unos y otros, asumiendo más bien que todos eran tomistas y todos discípulos directos de Francisco de Vitoria, por lo que su pensamiento necesariamente era uniforme, y por ello mismo, no hace tampoco ningún intento de valorar individualmente la obra de ninguno, con lo que resulta que incluso los grandes autores, como Melchor Cano o Domingo de Soto, no sobresalen en esta relación por encima de los menores. Sin embargo, es ya el nacimiento del concepto de una escuela filosófica relacionada específicamente con la Universidad de Salamanca, concepto que, de cualquier modo, pasó completamente desapercibido en esa época. Sólo después de un siglo más, a fines del siglo XIX, comenzó a resurgir el interés por estudiar el pensamiento español, sobre todo el de las grandes figuras como Francisco de Vitoria, pero de nuevo estudiadas en forma aislada, bajo la idea de una relación de méritos personales, donde todavía no se habla de una auténtica «Escuela», sino del genio, obras y logros de teólogos individuales, cuyo trabajo parece siempre, en estos estudios, algo bastante desconectado entre unos y otros.

Entre los historiadores que estudiaron a los pensadores hispanos que hoy relacionamos con la Escuela de Salamanca, pero sin hablar todavía de una escuela propiamente, destaca en el siglo XIX el alemán Wilhelm Endemann, quien en 1874 publicó un estudio bastante completo sobre las aportaciones de varios teólogos escolásticos españoles en el terreno de la filosofía, el derecho, la economía, la política y, desde luego, la teología[2]. La primera ocasión en que

[2] *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und Rechtslehre bis gegen Ende des 16 jahrhunderts*, de Wilhelm Endemann, Berlin, 1874.

alguien usó el término «Escuela de Salamanca», hasta donde yo sé, llegó en 1917 con otro erudito alemán, Martin Grabmann, quien hizo notar ya, en forma específica, que el pensamiento desarrollado en Salamanca por los discípulos de Francisco de Vitoria había constituido una verdadera escuela, de la que habían aprendido teólogos de diferentes órdenes religiosas, y no solamente los dominicos, y que sus ideas e indagaciones filosóficas llegaban, dentro de una unidad coherente de pensamiento, hasta Francisco Suárez. En ese año de 1917, en un ensayo dedicado precisamente a Suárez en ocasión de su tricentenario luctuoso, el profesor Grabmann explicó lo siguiente: *«No únicamente a los teólogos dominicos se extendió esta regeneración de la Escolástica que emanó de Vitoria, sino que también miembros de otras órdenes aprendieron en esta Escuela. El agustino Luis de León es un alumno de Melchor Cano. También los teólogos de la Compañía de Jesús, la cual intervino poderosamente en los movimientos científicos, absorbieron estas inspiraciones e influencias de la Escuela de Salamanca, y las aprovecharon en sus recién fundados centros de estudios, particularmente en Coímbra, y las perfeccionaron».*[3] En 1927, el francés André Sayous analizó por primera vez la relación de los pensadores salmantinos con los reinos españoles ultramarinos, y al estudiar sus teorías económicas, consideró que los hispanos habían hecho aportaciones particularmente valiosas precisamente porque esta relación transatlántica les había permitido observar de cerca fenómenos comerciales que sólo se pueden dar en un comercio a escala global, aventajando en esto a otros europeos. Aquí, sin usar la terminología de la «Escuela de Salamanca» ni hablar de los escolásticos españoles en términos particularmente salmantinos, Sayous de cualquier modo considera sin ninguna duda que en España había existido una escuela de pensamiento claramente distinguible[4].

En general se puede decir que la Escuela de Salamanca, como un concepto verdaderamente historiográfico, nació realmente bastante tiempo después de que varios de sus integrantes más celebrados —notablemente, Francisco de

[3] *«Nicht bloß auf Dominikanertheologen hat sich diese von Vitoria ausgehende Regeneration der Scholastik erstreckt, auch Angehörige anderer Orden haben in dieser Schule gelernt. Der Augustiner, Luis von Leon, ist ein Schüler von Melchor Cano. Auch Theologen der in die wissenschaftlichen Bewegungen mächtig eingreifenden Gesellschaft Jesu haben in Spanien teils unmittelbar, teils mittelbar diese Anregungen und Einwirkungen der Schule von Salamanca in sich aufgenommen und in ihren neugegründeten Studienzentren, besonders zu Coimbra, verwertet und weitergebildet»*. Este texto se encuentra en «*Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung», en P. Franz Suarez, S.J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25 Sept. 1917),* de Martin Grabmann, Innsbruck, 1917, p. 29. (*Las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez, S.J., Hojas conmemorativas en ocasión de su tricentésimo aniversario luctuoso (25 Sept. 1917),* de Martin Grabmann, Innsbruck, 1917, p. 29). Este texto ha sido citado tanto por Wilhelm Weber como por Marjorie Grice-Hutchinson para documentar los orígenes del concepto de «Escuela de Salamanca».

[4] *Les changes de l'Espagne sur l'Amerique au XVIième siècle*, en *Revue d'Economie Politique*, André Sayous, 1927.

Vitoria— hubiesen alcanzado ya un gran reconocimiento individual; al menos desde el tipo de reconocimiento académico que viene con los estudios de los eruditos, como es el caso del rescate de pensadores españoles de épocas pasadas emprendido a fines del siglo XIX por Marcelino Menéndez Pelayo. Por su parte, la Escuela, como tal, no se consolidó con ese nombre sino hasta el año 1930, cuando fueron publicados los trabajos de algunos historiadores de la teología que, llevando a su conclusión lógica las relaciones académicas que existían entre los teólogos salmantinos, la universidad y una línea clara de pensamiento, comenzaron ya a hablar de la «Escuela de Salamanca» como una institución intelectual con carácter propio, siguiendo en esto al precursor Grabmann. Así, en ese año de 1930 aparecieron sucesivamente, en España, el ensayo de Vicente Beltrán de Heredia *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*[5], y en Alemania, los de Friedrich Stegmüller, *Sobre la historia de los escritos de la Escuela Salmanticense*[6], y de Franz Pelster, *Sobre la historia de la Escuela de Salamanca*[7], todos ellos estableciendo conceptualmente la idea de una Escuela. A partir de entonces, a lo largo de los años 30, y sobre todo, a partir del fin de la Guerra Civil, la noción de una Escuela de Salamanca, como una agrupación teológica-humanista activa y presente históricamente a lo largo del Renacimiento y el Barroco en España, quedó firmemente establecida internacionalmente. Sin embargo, no se le vio en la misma manera en todas partes: en general, los alemanes siempre vieron en ella fundamentalmente a una escuela teológica, dedicada a hacer teología y filosofía escolástica, y en los años de Suárez, metafísica; para los historiadores estadounidenses y británicos, lo más notable de los salmantinos era su contribución al pensamiento económico; y en España, en cambio, lo que se resaltaba era el aspecto jurídico de las doctrinas salmantinas, llegando incluso a presentar a Francisco de Vitoria y a sus discípulos más como expertos juristas poniendo las bases para el Derecho moderno, que como teólogos ocupados en cuestiones teológicas y filosóficas. Estas diferencias en la interpretación histórica de la Escuela han llevado, recientemente, a empezar incluso a hacer uso del plural, para hablar no ya de *una* Escuela, sino de las Escuelas de Salamanca.

Aquí cabe una mención aparte del camino que han tomado los estudios historiográficos de los historiadores de la Economía, sobre todo a partir de los años cincuenta, al desarrollar en forma paralela la noción de una Escuela de Salamanca dedicada a la teoría y la reflexión económicas. Aunque varios de los

[5] *Los manuscritos de la Escuela Salmantina*, de Vicente Beltrán de Heredia, en «Ciencia Tomista», 42, 1930.

[6] *Zur Literärgeschichte der Salmantizenser Schule,* de Friedrich Stegmüller, en «Theologische Revue», 29, 1930.

[7] *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, de Franz Pelster, en «Gregorianum», 12, 1931.

grandes nombres son los mismos, como sucede con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Martín de Azpilcueta, todos ellos grandes teólogos salmantinos que se ocuparon también de asuntos económicos, de la misma forma en que se habían ocupado igualmente de temas morales, jurídicos o filosóficos, además de los puramente teológicos, otros doctores, verdaderamente fundamentales en los estudios económicos, como Melchor de Soria o Juan de Mariana, tienen una relación prácticamente nula con la Escuela de Salamanca, aparte del hecho de haber tenido algunos maestros salmantinos. Pero, sin haber ellos mismos estudiado en la Universidad de Salamanca o haber dado clases en ella, resulta muy difícil incluirlos como miembros de la Escuela, aparte de sus indudables méritos como pensadores. Alguno más, como Luis de Molina, aunque estudió efectivamente en Salamanca, también lo hizo en Alcalá y en Coímbra, por lo que resulta un tanto arbitrario incluirlo específicamente dentro de la Escuela de Salamanca. Esto, sin embargo, no representa ningún problema para los historiadores económicos, que pueden hablar perfectamente de una Escuela Económica de los doctores escolásticos españoles, a partir de la coincidencia de época, lugares e intereses comunes entre todos ellos, sin preocuparse por la falta de filiación salmantina de algunos de sus representantes más conspicuos. Aquí, claramente hay una falta de coincidencia entre los intereses de los historiadores de una disciplina particular, como es el pensamiento económico, a quienes no importa si los pensadores que estudian eran salmantinos o no, y los intereses de los historiadores de una escuela de pensamiento filosófico o teológico, como es la Escuela de Salamanca, a quienes no importa si los teólogos salmantinos que estudian eran además economistas, y mucho menos les importa si además había otros economistas que no fueran salmantinos. Una gran excepción a esta regla, sin embargo, la estableció Marjorie Grice-Hutchinson, historiadora británica de la economía, especialista en el pensamiento económico de los doctores de la Escolástica española, y al mismo tiempo, una de las personas que mayor empeño tuvo en defender el concepto de «Escuela de Salamanca» como el nombre más apropiado para designar historiográficamente al conjunto de pensadores que en los siglos XVI y XVII siguieron las enseñanzas de Francisco de Vitoria, sin importar su procedencia ni su relación con una orden religiosa particular o con una cátedra concreta en la universidad. Su obra clásica, *La Escuela de Salamanca*[8], publicada en 1952, hizo mucho por fortalecer historiográficamente el concepto de una Escuela de Salamanca en términos más amplios y flexibles.

[8] *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, de Marjorie Grice-Hutchinson, Oxford, 1952.

Por otra parte, la especialización y mayor rigor en los estudios historiográficos, la revisión minuciosa de la evidencia documental, y las mismas exigencias de la metodología que han caracterizado las investigaciones de los últimos cincuenta años, han llevado a algunos especialistas en la Escuela de Salamanca precisamente en la dirección opuesta, a ser cada vez más exigentes y restrictivos al momento de ofrecer una definición de lo que fue, realmente, la Escuela, y del criterio para determinar quién perteneció a ella y quién no. Esto es particularmente cierto por parte de los historiadores teológicos, preocupados por mantener un criterio específicamente centrado en el estudio de la teología, y no, en cambio, de las cuestiones filosóficas y humanistas por las que también se distinguió históricamente la Escuela de Salamanca. Así, partiendo del hecho indiscutible de que es posible advertir un cambio evidente en la forma de enseñar la teología en la Universidad de Salamanca a partir del momento en que Francisco de Vitoria llegó a Salamanca para ocupar la Cátedra de Prima de Teología, en 1526, y decidió substituir el que hasta ese entonces había sido el libro que fundamentaba la enseñanza teológica en Salamanca en forma obligatoria, el *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo[9], por la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (lo cual implicaba un cambio de primer orden también en la doctrina, pues eso significaba aceptar la división tomista de la teología), algunos historiadores teológicos particularmente preocupados por este cambio doctrinal, han insistido en fechar a partir de este hecho el inicio oficial de la Escuela de Salamanca como una realidad histórica, con lo cual, tendríamos entonces que no había una Escuela de Salamanca, conceptualmente hablando, en el siglo XV, y ni siquiera en las primeras décadas del XVI, sino hasta el momento en que Francisco de Vitoria se hizo cargo en la universidad de las clases de teología. Con todo lo importante que este hecho particular pueda resultar para el criterio de la historiografía teológica que siguen varios importantes historiadores contemporáneos especializados en la teología de la Escuela de Salamanca (José Barrientos o Juan Belda Plans, por ejemplo), es indudable que también hay otros hechos históricos de importancia fundamental anteriores a éste que son lo suficientemente significativos como para marcar un criterio cronológico que sirva de base para entender a la Escuela, en otros planos aparte del teológico. Por ejemplo, desde una perspectiva *humanista*, que es la que me interesa a mí, resulta injustificable ignorar la aportación de los humanistas del siglo XV, vinculados a la Universidad de Salamanca, como Alonso de Cartagena, Antonio de Nebrija o

[9] El *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo figuraba como texto obligatorio de teología en Salamanca desde las Constituciones otorgadas a la universidad por el Papa Martín V en 1422.

Hernán Núñez de Toledo, simplemente porque no pertenecieron al grupo de los teólogos o porque fueron anteriores a la llegada de Francisco de Vitoria a la universidad. De la misma manera, tampoco es posible dejar de lado el papel que jugaron salmantinos ilustres en acontecimientos del siglo XV tan significativos como el descubrimiento de América, o la unificación de España, o el surgimiento del Humanismo, con su conciencia de ruptura frente a las limitaciones conceptuales medievales y su recuperación de la sensibilidad ante los clásicos greco-romanos. A este período y a este grupo de pensadores salmantinos se le ha llamado, en años recientes, la *primera* Escuela de Salamanca, para asegurar tanto sus características propias en un sentido historiográfico, como su relación con el conjunto del pensamiento salmantino renacentista.

Por otra parte, tampoco hay un consenso uniforme sobre el punto final para la escuela de Salamanca, y por consiguiente, hasta qué fecha se puede seguir hablando de la existencia de un pensamiento propio salmantino. Todos los historiadores están de acuerdo, de entrada, en que la Escuela ya había entrado en decadencia mucho tiempo antes de desaparecer efectivamente, pero mientras que algunos consideran que esa desaparición final llegó a mediados del siglo XIX con el Real Decreto que impuso en 1852 la total separación entre Iglesia y Estado, ordenando así la desaparición de las cátedras de Teología y Derecho Canónico de todas las universidades de España (medida que se cumplió efectivamente en Salamanca en 1858), otros piensan que ya había desaparecido desde un siglo y medio antes, y que el capítulo final de la Escuela de Salamanca fue la publicación de los *Salmanticenses,* la última gran obra española de teología tomista, escrita entre los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII, y el último intento también por mantener la ortodoxia del tomismo libre de la influencia metafísica de Suárez y otros jesuitas salmantinos posteriores, y que después de esta obra, ya no se puede considerar la vigencia real de una Escuela salmantina. Y hay quien piensa, incluso, que el verdadero fin de la Escuela de Salamanca llegó todavía antes, con los cambios que impuso la intolerante política contra-reformista del Concilio de Trento y el regreso de su enseñanza teológica a la ortodoxia tomista y al estilo escolástico tradicional, que tuvieron como resultado un endurecimiento general de la visión de los doctores salmantinos ante el mundo, e inevitablemente, la pérdida de la imaginación creativa y el impulso vital que habían caracterizado al discurso intelectual salmantino durante la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI. Sobre esto, aunque aquí también es correcta la interpretación de los hechos históricos fundamentales, de nuevo surge el problema de que esta

perspectiva reduce a la Escuela de Salamanca sólo a su Facultad de Teología y a las enseñanzas tomistas de los dominicos, dejando pasar de largo el hecho de que el pensamiento filosófico de los jesuitas salmantinos floreció, con la metafísica de Francisco Suárez, durante muchos años después de que los dominicos y el tomismo hubieron perdido su protagonismo y la capacidad innovadora que les había caracterizado en los tiempos de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano. Y, por supuesto, esta interpretación también ignora las aportaciones que otros pensadores salmantinos hicieron en el campo de la economía en forma consistente durante todo el siglo XVII, cuando la teología ya había dejado atrás sus mejores épocas en Salamanca. Así, de los tres siglos que habíamos definido antes como propios del marco histórico en que se desarrolló el pensamiento de la Escuela de Salamanca, los siglos XV, XVI y XVII, tenemos ahora que hay interpretaciones recientes tan rigurosamente centradas en la continuidad de la enseñanza académica en su Facultad de Teología, que pretenden reducir este marco de referencia a solamente el siglo XVI, y de éste, sólo al periodo de treinta y cuatro años que van de la llegada a Salamanca de Francisco de Vitoria en 1526 hasta la muerte de sus discípulos más famosos, Soto y Cano, en 1560.

De hecho, pensando en la evolución que ha tenido en las últimas décadas el discurso historiográfico sobre la Escuela de Salamanca, se puede advertir fácilmente una tendencia reduccionista del concepto que define el campo de estudio en la medida en que la metodología se vuelve más rigurosa: mientras más archivos y documentos se revisan y más claras parecen las relaciones que confirman las fuertes relaciones entre profesores, alumnos y colegas dentro de la Facultad de Teología de Salamanca y las influencias de unos sobre otros, más se quiere reducir el concepto de «Escuela de Salamanca» para limitarlo sólo a este grupo y a esta Facultad; mientras más se hace evidente, desde los propios archivos y documentos estudiados, el control que tuvo la Orden de Predicadores sobre la Facultad de Teología, más se impone historiográficamente la noción de que el concepto de «Escuela de Salamanca» sólo debe incluir a los profesores dominicos; y mientras más evidente es que los dominicos impusieron el canon tomista en la Facultad y exigieron una «pureza» académica limitando la enseñanza teológica a la visión de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, excluyendo a todas las otras escuelas teológicas y filosóficas, más se insiste en que «Escuela de Salamanca» y tomismo deben ser vistos casi como sinónimos, dejando fuera deliberadamente al nominalismo, al escotismo y la metafísica suareciana, escuelas todas que también florecieron en Salamanca. Así, tenemos la situación, más bien paradójica, de que en la medida en que el

método y la investigación se vuelven más rigurosos y serios, nuestro concepto de la Escuela de Salamanca se vuelve más estrecho, rígido y excluyente, dejando fuera verdaderos tesoros simplemente por no poder ajustarlos a unas reglas historiográficas cada vez más limitantes. O, al menos, esto sucede en la medida en que se acepta seguir las reglas que quieren imponer los historiadores más interesados en orientar las investigaciones sobre la Escuela de Salamanca dentro de su propio ámbito de intereses, como suele suceder en especial con los historiadores teológicos vinculados con una orden religiosa o con un grupo de estudios teológicos en una universidad católica. (Aquí, resulta muy razonable suponer, por ejemplo, que el enorme protagonismo que tienen dominicos y jesuitas en los estudios salmantinos se debe, en parte, a que éstas fueron realmente las órdenes religiosas más importantes y con mayor presencia en la Universidad de Salamanca, pero también, al menos en parte, a que la mayor parte de los historiadores teológicos que han estudiado este tema provienen de las escuelas y colegios de estas dos órdenes, y que si hubiese habido un mayor número de historiadores teológicos agustinos o benedictinos, también tendríamos un mayor y mejor conocimiento de las aportaciones históricas de los pensadores agustinos y benedictinos, y éstos formarían una parte más visible de nuestro entendimiento histórico sobre la Escuela de Salamanca).

Así, en años recientes se ha llegado al extremo de que algunos de los historiadores teológicos más influyentes en la actualidad (Barrientos, Belda Plans) hayan fijado como una obligatoria condición historiográfica para aceptar que un pensador salmantino renacentista pertenece realmente a la Escuela de Salamanca el que éste haya sido un tomista dominico que dictaba cátedra sobre la *Suma Teológica* en la Cátedra de Prima o en la Cátedra de Vísperas de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en los años siguientes a la llegada a la universidad de Francisco de Vitoria. ¡Más preciso, y más radical que esto, es ya imposible para ningún criterio de definición sobre la Escuela! De acuerdo al criterio más riguroso para definir quién pertenece y quién no a la Escuela de Salamanca tenemos ahora, entonces, la exigencia de que se cumplan las siguientes cuatro condiciones básicas: a) haber estado directamente integrado como profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca; b) haber sido discípulo de Francisco de Vitoria en forma directa, si se habla de la generación de teólogos que va de 1526 a 1560, o en forma indirecta, al haber estudiado con los anteriores, si se habla de la generación posterior a 1560; c) haber sido aristotélico-tomista, y haber trabajado teológicamente sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás; y d) haber seguido el método dialéctico propio de la Escolástica. Sobre estos criterios rígidos, algunos

historiadores, como Juan Belda Plans, incluso han elaborado listas cerradas, que pretenden ser *definitivas*, nombrando a cada uno de los veinticinco o veintiséis teólogos que, según él, formaron la Escuela de Salamanca. No deja de resultar sorprendente que un concepto historiográfico que fue inventado tan recientemente, en unas pocas décadas haya pasado de ser apenas la afirmación de que existió realmente una suficiente cohesión entre los sabios salmantinos del Renacimiento como para poder considerarlos en su conjunto como una «Escuela», a la plena constitución de un club académico tan exclusivo como el que ahora se nos presenta.

Por supuesto, el uso de estos criterios rígidos y cerrados facilita bastante la labor de los historiadores centrados en el estudio teológico de la Escuela de Salamanca, pero al mismo tiempo obstaculiza innecesariamente el trabajo de los historiadores interesados en otros aspectos del pensamiento salmantino, aparte de lo esencialmente teológico, que surgieron en este periodo. Además, crea algunas situaciones que bien podríamos calificar, al menos, de paradójicas; por ejemplo, uno de los humanistas salmantinos más célebres y reconocidos de esta época es sin duda el filólogo, teólogo y poeta agustino Fray Luis de León, quien en la Facultad de Teología fue directamente alumno de Francisco de Vitoria, pero quien también fue, como es muy sabido, procesado por la Inquisición por sus traducciones y exégesis bíblicas, como resultado de la presión ejercida por los dominicos dentro del marco general de las luchas internas por el poder en Salamanca, con lo cual tendríamos, de acuerdo a los criterios mencionados antes, las mismas posibilidades de incluir o de dejar fuera de la lista a Fray Luis, quien puede ser presentado con la misma facilidad como un miembro destacado de la Escuela de Salamanca, o como su víctima más famosa. Otro tanto sucede con Juan Ginés de Sepúlveda, sin duda uno de los mayores humanistas seculares en la España del Renacimiento, y quien si bien nunca tuvo una relación cordial con los salmantinos, sí tuvo en cambio aprecio por algunas de sus enseñanzas (particularmente los postulados de Francisco de Vitoria sobre la cuestión americana) en materia de los derechos entre pueblos y las condiciones para establecer un trato justo y una educación moral para los indios americanos recién descubiertos, pero que, al insistir Sepúlveda también en justificar las acciones militares como un legítimo recurso de fuerza contra los indios hostiles que no aceptaran la tutela española pacíficamente, se ganó el odio feroz del dominico y protector de indios Fray Bartolomé de las Casas, y con ello, la censura implacable que contra él ejercieron los dominicos de Salamanca y Alcalá, dando como un paradójico resultado de esta confrontación con Las Casas y los teólogos salmantinos el que un libro que es en muchos

sentidos un genuino heredero de algunas de las preocupaciones y planteamientos religiosos y filosóficos, y sobre todo, humanistas, de Francisco de Vitoria, como es el *Democrates Alter* de Sepúlveda, terminara siendo censurado y perseguido (de hecho, prohibido en España por los siguientes tres siglos y medio) por los mismos herederos de Vitoria, como Melchor Cano. O, en el ejemplo más paradójico de todos, tendríamos que cuestionarnos sobre la naturaleza fundamental de la Escuela de Salamanca, que, después de todo, representó una de las cumbres de la filosofía escolástica y del pensamiento humanista, si consideramos por un momento que el Humanismo nació con toda claridad como una reacción decidida en contra de la Escolástica. Aquí, como se verá más adelante, es en donde caen por su propio peso las definiciones más reduccionistas sobre la Escuela de Salamanca, cuando pretenden reducir y estrechar el concepto detrás de la realidad histórica de su pensamiento, hasta un punto en el que ya no pueden sostenerse las contradicciones que surgen inevitablemente dentro de los límites de la definición.

En todo caso, lo importante es dejar en claro que, sin importar las ventajas que pueda ofrecer un criterio cualquiera para definir un concepto historiográfico como el de «Escuela de Salamanca», o la naturalidad con la que nos hemos acostumbrado a su uso, siempre habrá otras formas y otros criterios posibles para establecer un marco conceptual desde el cual podamos entender ese concepto, dependiendo de qué aspectos sean los que queremos resaltar del concepto. Sobre todo, tratándose de un criterio demasiado estrecho cuando es aplicado a una realidad demasiado compleja, como sería el caso de la definición conceptual de la Escuela de Salamanca cuando sólo toma en consideración su aspecto estrictamente teológico, o incluso, su aspecto estrictamente académico dentro de lo teológico, frente a la naturaleza compleja y con frecuencia contradictoria de las ramificaciones de su pensamiento. Estas ramificaciones, desde luego, abarcan todo tipo de direcciones temáticas, discursivas, geográficas, teóricas, pragmáticas y generacionales. Así, encontramos las huellas de la Escuela de Salamanca también en la filosofía moral, la filosofía de la Historia, la epistemología y la metafísica, así como en la filología, la lingüística, la gramática y la retórica; en la política, el derecho, la economía y las ciencias naturales; empleando estilos y discursos que van desde la dialéctica árida de la Escolástica hasta las vibrantes piezas de oratoria plenas de un sentido retórico clásico, con influencias diversas y hasta eclécticas, que tenían como origen lo mismo al Antiguo y Nuevo Testamento, que a los clásicos griegos y latinos o a los Padres de la Iglesia, y que se podían conectar por igual con la política

imperial española o con la visión eclesiástica de Roma, o también con las preocupaciones morales de Erasmo o con las estéticas de los humanistas retóricos italianos, y que dominaban por igual los principios del tomismo, el escotismo y el nominalismo, con un interés pragmático en los problemas del mundo real, en cuestiones tan variadas como la reforma a las leyes de comercio, el trato justo a los indios y a los conversos, las teorías sobre la traducción o la interpretación bíblica, la injusticia de la usura o la amenaza de la segregación protestante; y con fuertes lazos de unión con otros pensadores en otros lugares, que enlazan a Salamanca con los doctores portugueses de Coímbra y Évora, o con sus pares novohispanos en Méjico y Lima, o con los teólogos de Roma, de Lovaina o de París, o con todo tipo de universidades, colegios, instituciones y consejos en todas partes de España, a lo largo de tres siglos. Como es muy fácil de ver, resulta poco menos que imposible dar cuenta de toda esta compleja diversidad de intereses intelectuales y espirituales desde la mera caracterización de los sabios salmantinos como miembros de una Facultad de Teología, en la ciudad de Salamanca, empeñados en defender el canon tomista a partir de la enseñanza de la *Suma Teológica* a sus alumnos, simples aspirantes a teólogos conservadores.

En realidad, el reduccionismo que ha surgido en años recientes en algunas interpretaciones demasiado rígidas que buscan limitar el concepto de «Escuela de Salamanca» tan sólo a su aspecto teológico-académico, tiene una razón clara detrás de su objetivo, que no es otra que la de evitar la dispersión temática en los estudios salmantinos, o, incluso, la inapropiada utilización de este término en relación con autores, obras o temas que en realidad quedan muy lejos de la realidad histórica de aquello que legítimamente podemos relacionar con la Escuela de Salamanca. Sin embargo, como acabo de hacer notar unas líneas atrás, esa realidad histórica en la cual surgió el pensamiento salmantino fue siempre muy compleja y diversa, y mientras más estrecho o limitado sea el criterio técnico que usemos para intentar definir las características con las que queremos representar esa realidad, más difícil será que lo logremos en forma adecuada y fidedigna a sus propias y verdaderas características. En todo caso, me parece a mí que resulta mucho más improbable suponer que se pueda abaratar el concepto de «Escuela de Salamanca» por el hecho de que en algunos escritos se le utilice con demasiada laxitud, para hacer referencia de manera superficial a conceptos sólo vagamente relacionados con la Escuela, a suponer que si la idea detrás del concepto es demasiado cerrada o limitada, necesariamente se dejará fuera a todo tipo de interesantes relaciones y perspectivas que unen al pensamiento salmantino con otras cuestiones que

nosotros consideramos importantes, ya sea en su dimensión histórica, o ya sea en su relación con los problemas e intereses de nuestra propia época.

Algunos historiadores ya han hecho notar en otras ocasiones lo improcedente de querer reducir la idea que sustenta al concepto de «Escuela de Salamanca» a meramente la pertenencia a la Facultad de Teología, a la orden de los dominicos y a la línea tomista de la Escolástica. El historiador teológico Miguel Anxo Pena González, por ejemplo, criticando la interpretación reduccionista de Belda Plans, prefiere hablar de «pensamiento católico hispánico» antes que de «Escuela de Salamanca»[10], subordinando el legado concreto de la Escuela al ámbito general del catolicismo, para no limitar la extensión de dicho pensamiento a los confines geográficos de la ciudad de Salamanca, aún reconociendo su origen en la universidad salmantina, y así no ignorar terminológicamente ni la extensión que tuvo la influencia de este pensamiento, que llegó a todos los rincones del orbe católico a ambas orillas del Atlántico, ni el hecho fundamental de que la misma razón de ser de este discurso intelectual fue el sustento y apoyo que tuvo en innumerables instituciones (la universidad misma, la corona, el papado, las órdenes religiosas, etc.) invariablemente católicas. Desde luego, Pena González tiene razón en la observación que quiere resaltar con su planteamiento, pero también genera un punto débil en nuestro entendimiento histórico del pensamiento filosófico concreto desarrollado por los sabios salmantinos, y que sería, justamente, el perder de vista cualquier particularidad atribuible a las características propias de los hombres y de sus circunstancias concretas, en el marco de su estudio y su vida en la universidad, con todo lo que de particular podamos encontrar en ello.

Es decir, si resulta evidente que limitar excesivamente el concepto de «Escuela de Salamanca» a solamente el espacio académico de su universidad, o específicamente de su Facultad de Teología, lleva a perder la visión general de la influencia, la importancia y las ramificaciones que alcanzaron internacionalmente sus creaciones intelectuales, o de la complejidad de la red de relaciones institucionales de las que Salamanca era el eje principal, no resulta menos cierto que el desvincular terminológicamente a los pensadores salmantinos de su universidad y su ciudad para simplemente asimilarlos dentro de la gran corriente general del «pensamiento católico hispánico» lleva necesariamente a perder, o al menos a minimizar, la relación contextual con las

[10] En *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico,* Miguel Anxo Pena González, BAC, Madrid, 2009, p.496, y también en *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Miguel Anxo Pena González, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, p.65.

particularidades de las circunstancias salmantinas, que con frecuencia pueden explicar detalles y situaciones que de otro modo no habríamos reconocido. Así, la corrección del rumbo propuesta puede ir a parar, quizá, al extremo opuesto. Por otra parte, no solamente la Escuela de Salamanca, como el conjunto de sus integrantes y su pensamiento filosófico, sino todo el mundo institucional, social e histórico en el que ésta existió, representan un universo completamente católico —de hecho, sin posibilidad alguna de *no ser católico*—, y por lo tanto, este catolicismo no puede ser interpretado como algo particularmente relevante o característico del pensamiento salmantino en su propio contexto (aparte, claro, de sus implicaciones específicas en el campo de la teología), sino solamente como el fondo cultural y religioso general en el que éste tuvo lugar. Desde luego, ese catolicismo sí resulta muy particular *para nosotros*, en el siglo XXI, desde nuestra propia visión secular del mundo y de la historia, y por lo tanto, tiene sentido que ahora pongamos una atención particular sobre este punto; pero en ese tiempo, y en el contexto que le era propio al mundo hispánico de los siglos XV, XVI y XVII, el catolicismo era la única visión posible del mundo, y por lo tanto, era el ineludible paradigma normativo que regía la vida de todos, no sólo de los sabios. Así pues, el hablar de un «pensamiento católico hispánico» sólo tiene una cierta utilidad para nosotros, hoy en día, si lo queremos contrastar o confrontar con un «pensamiento hispánico *no* católico», o con un «pensamiento católico *no* hispánico», pero no agregará nada a nuestra comprensión del contexto histórico de su propia época.

Por mi parte, yo encuentro mucho más relevante destacar los elementos humanistas que se encuentran presentes en el pensamiento salmantino en su transición entre la Edad Media y el inicio de la era moderna, en parte porque esos rasgos humanistas son precisamente lo que constituye históricamente el inicio de una nueva forma de pensar y una actitud ante el mundo que ya anuncia la dirección de la Modernidad, y en parte porque se vinculan con nuestros propios valores contemporáneos en una forma en que jamás podría hacerlo la Escolástica. Después de todo, nuestra sociedad hoy en día se rige por valores republicanos, igualitarios y seculares que hubiesen sido impensables en los siglos XV y XVI, y que sin embargo, tuvieron sus primeros florecimientos justamente en las ideas de los pensadores humanistas de esos siglos. En esto, antes que en cualquier otra cosa, reside el interés que para nosotros puede tener el discurso humanista que aparece en varios de los filósofos de la Escuela de Salamanca, independientemente de su dimensión científica o cultural como un conocimiento histórico concreto.

Así pues, es necesario definir ahora en qué consisten exactamente esos

valores humanistas que he vinculado antes a nuestros propios valores actuales, y ver en qué medida se hallaban presentes en el discurso de los pensadores salmantinos, precisamente para tratar de entender si es posible, y además conveniente en un sentido historiográfico, empezar a considerar a la Escuela de Salamanca como una verdadera Escuela Humanista antes que como una corriente filosófica inevitablemente definida desde la Escolástica. Lo mejor es comenzar entonces por definir qué cosa entendemos aquí por Humanismo.

III

Para seguir las claves del Humanismo, como movimiento histórico, filosófico y cultural, o del humanismo (sin mayúsculas) como simples características concretas presentes en cualquier autor, obra o tendencia en un modo más flexible y no precisamente historiográfico, conviene primero repasar los orígenes históricos y etimológicos propios de esta palabra.

Los antiguos latinos, ya fuera que escribiesen directamente en latín o que estuviesen traduciendo ideas griegas, utilizaban el término *homo* en un sentido ontológico, para referirse a la condición de ser un *ser humano,* es decir, de pertenecer al género de todos los hombres. Los hombres tienen una serie de características específicas esenciales que les hacen ser diferentes de cualquier otro animal, y que principalmente consisten en su capacidad de *saberse a sí mismos* en un modo plenamente consciente y reflexivo; en sentir emociones y sentimientos específicamente humanos, como el amor devoto, la compasión, la fe o la esperanza, así como en el hacer uso de una inteligencia racional expresada por medio del lenguaje; y desde luego, en la capacidad de llegar a ser mejores, bajo un principio potencial de perfectibilidad, tanto espiritual como en su entorno material. A todas estas características propias de ser *homo,* se les conocía, en su conjunto, con el término de *humanus.* Así pues, para los antiguos, el ser *homo* implicaba tener las características fundamentales de lo *humanus* (recuérdese, por ejemplo, la célebre frase de Terencio, puesta en boca de su personaje Cremes en *El enemigo de sí mismo, «Homo sum, humani nihil a me alienum puto»*), y esto era completamente independiente del hecho circunstancial de ser un griego, un romano o un bárbaro, un hombre libre o un esclavo, un varón o una mujer, un blanco o un negro: sencillamente, todo ser humano tenía necesariamente las características esenciales de lo *humanus,* tal y como ha quedado expresado igualmente para nosotros en castellano.

En cambio, el tener *humanitas* es algo mucho más restringido, reservado tan sólo a quienes se han esforzado por alcanzarla. La *humanitas* es aquello que

también es esencialmente humano, pero en un sentido específicamente cultural y moral. Se trataba, fundamentalmente, de tener educación, instrucción moral y cultura, en una forma similar a la *paideia* de los helenos. Era tener nobleza, generosidad, buenos sentimientos, y un sentido de rectitud moral y honor, así como responsabilidad pública y una idea clara de justicia, y a la vez, tener la sofisticación intelectual y la capacidad verbal para expresar todas estas ideas con elocuencia y persuasión, con finura, tanto de modales como de lenguaje, y con la tolerancia natural hacia las ideas de otros que se esperaba en cualquier romano elegante y refinado, con un sentido de urbanidad, cortesía y prudencia. Además, implicaba también una cierta espiritualidad que se traducía en un claro respeto por la vida, así como las virtudes propias del ciudadano que convive con sus semejantes en un ambiente de cordialidad, desarrollando, además de lo ya dicho, la capacidad de observación reflexiva de la forma de ser de otros, la buena conversación, y el ingenio para hablar. Desde luego, una persona que fuera ignorante, brutal, desalmada, o simplemente arrogante o vanidosa, no poseía *humanitas*, sin importar su rango ni su condición social. La *humanitas* era el patrimonio minoritario de las élites culturales e intelectuales, aunque, por su propia naturaleza moral y pedagógica, incluía en sí misma la convicción de que este refinamiento y calidad superior del espíritu eran enseñables por medio de una buena educación, y por lo tanto, aquellos que no la poseían podían llegar a adquirirla por medio de su propio esfuerzo y de la adecuada tutela de los buenos maestros.

Estas ideas, y los términos que las expresaban, fueron fundamentales en el pensamiento filosófico y moral de la Antigüedad, pero como tantas otras ideas y conocimientos clásicos, se perdieron por completo después de la caída de Roma, y no quedó ningún rastro de ellas durante la mayor parte de la Edad Media. El Renacimiento se inició, precisamente, con la recuperación de estos conceptos y de los valores detrás de ellos. Los primeros renacentistas que retomaron la antigua idea de la *humanitas* eran muy conscientes de su carácter clásico y de su gran ausencia en los siglos que les habían precedido a ellos, por lo que modelaron su propia idea de los valores expresados en el concepto de *humanitas* a partir de los textos de los filósofos y pensadores morales clásicos, como Cicerón y Séneca, pero además agregándole el propio gusto e inclinación por valorar estos escritos antiguos, por lo que el concepto renacentista de la *humanitas* dio lugar, a principios del siglo XV, al empleo de la expresión *studia humanitatis* para designar al estudio de estos valores clásicos en los textos de los antiguos, así como a la designación *humanistae* como un nombre que empezaron a usar, al referirse a sí mismos, los sabios interesados en estudiar y

promover la *humanitas*; así, los primeros *humanistas* modernos no sólo entendían con este concepto su amor por los valores de la Antigüedad clásica relacionados con la capacidad de enseñar, desarrollar y aprender la *humanitas* por medio de la educación cultural y espiritual, sino también el amor por la Antigüedad en sí misma, y por su estudio a través de sus autores más representativos. Además, el Renacimiento también creó otro concepto inspirado en estos antiguos valores morales, el de *Humanidad*, como una abstracción que representa, más que el conjunto universal de todos los seres humanos, la universalidad de su igualdad esencial bajo una misma naturaleza humana, y la idea de la *equidad* de sus derechos, bajo la convicción de que todo ser humano tiene una dignidad natural. Sobre esta última noción, ya se verá más adelante el papel central que jugó la Escuela de Salamanca en desarrollar estas ideas, y en qué punto se apoyan, y en cual son contrarias, a la noción fundamental de la *humanitas*.

El término *Humanismo*, por otro lado, es mucho más reciente, y como tal, no fue usado jamás en la Antigüedad o siquiera en el Renacimiento. Apareció hasta principios del siglo XIX en Alemania, acuñado en 1808 por el filósofo y pedagogo Friedich Immanuel Niethammer (1766-1848), en el contexto de la discusión que se vivía en ese tiempo en el medio académico alemán sobre la importancia que se le debería dar al estudio de los clásicos desde la adolescencia[11]; Niethammer usó el término para referirse al movimiento pedagógico y cultural que buscaba, mediante la enseñanza de las humanidades (y aquí se puede entender «humanidades» en una forma prácticamente equivalente a los *studia humanitatis* del Renacimiento, pues estas humanidades abarcaban la filosofía, la historia, la filología, la gramática, la retórica y la poesía), el cultivo de las mejores facultades del espíritu humano. Medio siglo después de que Niethammer acuñara este término, otros dos escritores germánicos, el alemán Georg Voigt, con *El Resurgimiento de la Antigüedad Clásica en el primer siglo del Humanismo* (1859), y sobre todo, el suizo Jacob Burckhardt con *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), relacionaron definitivamente el término «Humanismo» con otro término afín, el de «Renacimiento», y a ambos con la cultura italiana de los siglos XV y XVI. A partir de este momento, el Renacimiento quedó establecido firmemente como una categoría, o período, de los estudios historiográficos, y también como una época particular de la historia fácilmente reconocible para la imaginación popular, y a su vez, el

[11] *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, de Friedich Immanuel Niethammer, 1808.

Humanismo quedó vinculado a este período como su característica cultural más emblemática. Además, tanto el aspecto renacentista como el humanista fueron asociados de un modo muy específico con la cultura italiana de este período, algo fácilmente explicable considerando que los primeros «*umanistas*» fueron italianos, y que además fueron también los primeros en reflexionar sobre su condición de ser diferentes a los hombres de los siglos inmediatamente anteriores, y los que con mayor ahínco buscaron poner distancia entre ellos y su pasado inmediato, para abrazar con entusiasmo, en cambio, al pasado antiguo, o clásico. Y fueron italianos también, además, los principales creadores de un arte nuevo y espectacular que ilustró perfectamente el cambio en el espíritu de la época, con un ímpetu que sólo fue llegando paulatinamente a las otras naciones de Europa. Bien, pero entonces, ¿cómo debemos entender, en su naturaleza específica, al Humanismo en España?

Podríamos comenzar un análisis de la interpretación histórica del Humanismo español separando tres cuestiones básicas para revisar el papel que cada una de ellas ha jugado en nuestra propia versión hispánica de un pensamiento renacentista y humanista. Así, primero habrá que ver las características específicas que el espíritu humanista tomó en España, especialmente en relación con su convivencia con la Escolástica, que era la forma fundamental que la filosofía había adoptado en esa época, y contra la cual se opuso, en buena medida, el Humanismo; en segundo lugar, habrá que tenerse en cuenta que el mismo Humanismo no fue siempre igual, ni siquiera en Italia, y que generó al menos dos corrientes claramente diferenciables, una primera línea ética-retórica de tendencias muy pragmáticas, centrada en el lenguaje, y otra posterior, mística-esencialista, de corte platónico y centrada en la mistificación de la naturaleza humana, y la relación de cada una de ellas con el caso español; y en tercer lugar, habrá que explicar el nacimiento del concepto mismo de «Renacimiento» como una oposición radical entre la Edad Media y la Modernidad, y el papel que cada una de estas etiquetas juega en nuestra interpretación del pasado al pensar en un país como España. Comencemos, pues, por observar detalladamente al espíritu humanista del siglo XV, y su juicio sobre el método escolástico.

El Humanismo, como ha quedado entendido desde la propia tradición humanista, es entonces un modelo cultural, filosófico y artístico que hizo suya la antigua idea clásica de la *humanitas*, como una meta de educación cultural y moral a la que debería aspirar toda persona preocupada por su propio perfeccionamiento individual, así como por la relación con su sociedad y con el bien común de sus ciudadanos; además, estos valores educativos y morales se

identificaron desde el primer momento con el modelo greco-latino de los sabios, filósofos y pensadores morales de la Antigüedad clásica, con lo que el estudio de los textos clásicos, y en general, la admiración por la civilización greco-romana y sus valores, quedaron incorporados desde el primer momento a la idea general de un pensamiento *humanista* (en las universidades italianas de mediados del siglo XV, cuando comenzó a usarse por primera vez el término *umanista* —muy anterior, como puede verse, al término «Humanismo»—, esta palabra hacía referencia a los profesores que enseñaban las *Humanae litterae*, es decir, los textos de la Antigüedad clásica, o en general, a cualquiera, dentro de la universidad o fuera de ella, que se dedicara a los *studia humanitatis*). Así, los humanistas del siglo XV recuperaron la expresión original de Cicerón sobre los *studia humanitatis* para referirse a la educación que mejora moralmente al hombre, pero dirigiendo esta educación moral precisamente a través del estudio de los antiguos textos de Cicerón, Séneca, Virgilio, Quintiliano, Aristóteles, y otros filósofos y pensadores, a quienes se les atribuía la capacidad de elevar el espíritu y el intelecto de sus lectores a través de sus ideas filosóficas y enseñanzas morales. El Humanismo, por su parte, terminó por constituirse en un movimiento cultural en una época muy posterior, y nunca bajo las mismas premisas ni siguiendo al pie de la letra las mismas ideas, pero manteniendo, eso sí, la idea general de tener como guía al pensamiento clásico (la *paideia*, la *humanitas*), con un fin tanto espiritual como pragmático que buscaba poner al hombre en el centro mismo de toda reflexión moral, con el objetivo de *conocer* realmente el mundo humano, en sus propios términos y valores (y no meramente como una criatura de Dios obligada a cumplir ciegamente con los mandatos divinos, derivando todo su posible valor de alcanzar ese cumplimiento), para hacer de cada hombre individual una mejor persona, y en su relación con sus semejantes, un mejor ciudadano.

Ahora bien, como es fácil de ver, todos estos valores humanos son muy concretos, en el sentido de que no apelan a las abstracciones características de los discursos ideológicos (los ideólogos, como es sabido, normalmente reducen todo a meras abstracciones, y así hablan invariablemente de sujetos abstractos e impersonales, como «el pueblo», «la humanidad», «el proletariado», «la burguesía», «la izquierda», «la derecha», «la patria», etc., atribuyendo a estos falsos sujetos, bajo la siempre popular falacia de la hipostatización, todo tipo de deseos, acciones, convicciones o decisiones que en la realidad sólo podrían tener los hombres individuales de carne y hueso) ni a las abstracciones propias de los lenguajes racionalistas (aquellos que, como en el caso de la teología, la filosofía o las ciencias, partían de un *a priori* abstracto, como «Dios», «la Razón»,

«la Verdad» o «el Progreso», como una justificación automática para sistemas de pensamiento que pretendían tener un valor de certeza universal y absoluto). Los humanistas, en cambio, no estaban interesados en hacer afirmaciones de verdades abstractas ni en construir grandes sistemas absolutistas con la pretensión de alcanzar una verdad universal, sino en tratar los problemas morales, éticos, religiosos, políticos, estéticos y prácticos que podían preocupar a los hombres de su tiempo y su sociedad, en sus propias circunstancias particulares, con la meta clara de ayudarles a conseguir una vida mejor y más plena. Su visión, por lo tanto, no podía ser más opuesta al método, forma y objetivos de la Escolástica, que en esos tiempos dominaba por completo el discurso intelectual de la época y reinaba suprema en todas las universidades de Europa.

¿Cómo era la Escolástica a mediados del siglo XV, cuando surgió el primer Humanismo renacentista? Pues, era un pensamiento formal, sistemático, abstracto, que sin duda podemos considerar como la cumbre del racionalismo medieval, y que desde sus inicios, en los siglos XII y XIII, los siglos asociados por excelencia a las grandes Escuelas, se había propuesto como meta alcanzar un conocimiento universal, definitivo, racional, dirigido teológicamente, para comprender la verdad divina, en términos absolutos, del orden natural del mundo; por consiguiente, era un sistema apriorístico, ahistórico, y completamente desvinculado de la experiencia humana de lo concreto. Su adquisición de conocimientos se basaba en la corrección lógica de sus proposiciones argumentales, en el estudio sistemático de los textos antiguos *en forma acrítica*, y en el recurso constante de apelación a las figuras de autoridad, produciendo así una acumulación de datos con carácter cuantitativo, en donde la innovación intelectual y la adecuación a las circunstancias reales de su época resultaban poco menos que imposibles. Ya desde aquí, desde luego, se puede ver con toda claridad la diferencia, y de hecho, la confrontación, con las ideas y valores de los humanistas, que juzgaban todo conocimiento bajo un criterio cualitativo, y cuyo método estaba basado en el discurso retórico, es decir, en el convencimiento emocional, con intenciones morales, sobre circunstancias concretas, centrado en la experiencia real del hombre en el mundo, con la meta evidente de *formar* mejores personas. La diferencia entre estas dos visiones, hasta este punto, es muy clara al comparar la forma y las metas del sistema escolástico con los nuevos valores humanistas que estaban apareciendo en el siglo XV, pero todavía hay más.

Para los humanistas, el método escolástico había producido un discurso insoportable en su aridez, en su pesadez general, y en su estilo abstruso,

impersonal y artificial, lleno de tecnicismos muy difíciles de comprender, de repeticiones innecesarias e interminables, y de una acumulación de datos que realmente no significaban nada. Desde luego, los escolásticos estaban convencidos del gran valor de sus conocimientos, de sus métodos y de la forma de presentar argumentalmente sus ideas; pero no es ninguna de estas cosas lo que fue cuestionado por los primeros humanistas (al menos, no en un primer momento), sino el *estilo* propio del discurso escolástico. La Escolástica, después de todo, fue un movimiento teológico y filosófico intensamente racionalista, y como ha ocurrido siempre con todos los racionalismos de la historia, sus practicantes no estaban interesados en absoluto en las cuestiones de estilo, ni en la belleza o elegancia del discurso, ni en ninguna consideración de tipo estético como posible criterio de valoración de sus escritos; de hecho, los escolásticos, fieles a su espíritu racionalista, despreciaban por completo todas estas consideraciones, a las que tomaban por vanas, superficiales, y definitivamente prescindibles. El resultado fue, previsiblemente, el mismo que suelen obtener todos los discursos del intelectualismo racionalista extremo cuando se desentienden de todo criterio estético: un lenguaje atroz, ilegible, confuso, que no sólo no logra convencer al lector de la validez de sus ideas, sino que ni siquiera logra comunicar éstas de forma coherente o entendible para nadie que no sea un verdadero iniciado en esta jerga (y a veces, ni siquiera los mismos iniciados podían estar realmente seguros de lo que pretendía explicar el autor de cada escrito).

Quizá pueda parecer, superficialmente, que este juicio es excesivo, y que el lenguaje de una venerable tradición filosófica como era la Escolástica nunca podría haber resultado tan terrible, excepto a los ojos y oídos de los humanistas modernos ajenos a sus procedimientos internos y a su sutileza argumentativa. Sin embargo, como ya he indicado, no eran las sutilezas de los argumentos lo que motivaba las críticas de los humanistas, sino el estilo y forma del discurso, que lo volvían confuso, rebuscado e ininteligible. Además, las críticas provenían también de los mismos escolásticos, cuando éstos tenían un espíritu humanista. Un soberbio ejemplo sobre este punto se encuentra justamente en Melchor Cano, uno de los representantes más conocidos de la Escuela de Salamanca y autor de la que quizá sea la mayor contribución del pensamiento español a la teología, su enciclopédica *De locis theologicis*, donde, con un estilo muy humanista, escribe sobre los teólogos escolásticos lo siguiente: *«El vicio consiste en que algunos emplean muchísimo estudio y un gran esfuerzo en materias obscuras y difíciles, y además no necesarias. Me parece que también muchos de los nuestros han fallado en este sentido, cuando se han dedicado extensivamente a aquellas cuestiones de*

las que se abstuvo Porfirio, por citar a un discípulo de Platón y Aristóteles. Éstos no trataron nada fuera del lugar y el tiempo oportunos, ni explicaron afanosamente ninguna cuestión que abrumase la inteligencia de los jóvenes y no les fuese útil. En cambio, nuestros teólogos discutieron con larguísimos discursos en lugares inoportunos de esas materias, que ni los jóvenes pueden asimilar, ni los mayores pueden soportar. ¿Quién puede soportar aquellas disputas sobre los universales, sobre la analogía de los nombres, del «primo cognito», del principio de individuación —así lo llaman—, sobre todo la distinción entre la cantidad y la «res quanta», de lo máximo y lo mínimo, de lo infinito, de «intensione et remissione», de «proportionibus et gradibus», y de otras mil cosas por el estilo?, las cuales incluso yo mismo, que no tengo un ingenio demasiado torpe, y a pesar de que he dedicado no poco tiempo y esfuerzo en entenderlas, no era capaz de representarlas en mi mente. Me avergonzaría decir que no las entiendo si los mismos que trataron estas cuestiones las comprendiesen»[12]. Esta elocuente descripción de Melchor Cano (él mismo un escolástico, pero con un claro y moderno espíritu humanista) hace notar, además del obvio problema del lenguaje árido y confuso, con todos los descalabros pedagógicos que ello conllevaba, otro problema fundamental de la Escolástica, que los humanistas denunciaron una y otra vez: su completa separación de los problemas reales de la gente, en un sentido pragmático y humano, para centrarse en cambio en la discusión de *falsos* problemas, de cuestiones abstractas completamente artificiales e inútiles, que no podían ofrecer ningún interés a los estudiantes ni a los maestros, sencillamente porque no se conectaban con nada que tuviera que ver con la vida concreta de los hombres y sus circunstancias.

Esta enorme separación en la perspectiva con la que el Humanismo vio al pensamiento y lenguaje de los escolásticos (que es lo mismo que decir, a la erudición medieval) no sólo cuenta como una confrontación de estilos discursivos o de actitudes concretas hacia la enseñanza y la pedagogía, sino que es algo todavía mucho más grande y decisivo: es, finalmente, el paso inicial que llevó a la ruptura renacentista con la época inmediatamente anterior a la propia, es decir, aquella que comenzó a llamar «Edad Media», y por lo tanto, es también el primer paso hacia la Modernidad. El rechazo que los primeros humanistas comenzaron a sentir y proclamar contra el pensamiento y el discurso de su propia época corrió al parejo del interés, y en muy poco tiempo, la franca admiración, que comenzaron a sentir por las *humanae litterae*, es decir, por los textos de los antiguos pensadores paganos. Por supuesto, los filósofos

[12] *De locis theologicis,* IX, 7, Melchor Cano, Salamanca, 1563. Edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, pp. 510-511.

griegos y romanos ya eran conocidos para el cristianismo desde muchos siglos atrás, y los escolásticos, en particular, habían dedicado una considerable cantidad de tiempo, recursos y esfuerzo a la tarea de traducirlos, ya fuera desde el estudio de las viejas traducciones latinas de los pensadores griegos contemporáneos o anteriores a los mismos romanos, o desde el estudio y traducción de la interpretación árabe de los pensadores griegos (y aquí, desde luego, es donde aparece la gran importancia que tuvo la Escuela de Traductores de Toledo para la formación del pensamiento medieval desde su asimilación de los clásicos). Sin embargo, los humanistas trajeron una perspectiva y un método en su aproximación a las fuentes antiguas que eran completamente nuevos, y diferentes, a los de los medievales. Este cambio no fue otra cosa que el nacimiento de la nueva ciencia de la filología.

El interés filológico de los primeros humanistas fue despertado, antes que ninguna otra cosa, por su admiración estética a la elegancia y pulcritud de los escritores latinos clásicos, como Cicerón, Quintiliano o Séneca, tan ajenas y distantes al estilo enrevesado y espinoso de la Escolástica. Esta admiración incondicional por las letras clásicas nació, en un primer momento, sólo en unos pocos hombres muy cultivados, de inteligencia señera y gran capacidad intelectual, pero, además, con una excepcional sensibilidad para entender y apreciar la belleza y la elegancia de la palabra, y una indudable fuerza imaginativa para ellos mismos hacer uso de su propia capacidad expresiva, creando un uso propio y personal de la escritura —es decir, desarrollando un estilo literario—, que definió el enorme logro de alcanzar una voz propia a través del lenguaje. Estos hombres, que son los primeros humanistas de un nuevo tiempo, son las primeras voces inequívocamente individuales que se escucharon en Europa desde los tiempos clásicos, y aparecieron hasta el siglo XIV, todavía en el Medievo, con Dante, Boccaccio y Petrarca (también se podría afirmar que la voz de Agustín fue poderosamente individual en este mismo sentido retórico, sin ninguna duda, pero Agustín es mucho más un pensador clásico, en muchos sentidos, que medieval). Los intelectuales medievales (es decir, los filósofos y teólogos escolásticos) fueron también, obviamente, hombres muy cultos, preparados, y con una gran capacidad intelectual, pero lo que les distingue y aleja de aquellos primeros, enormes, humanistas como Dante o Petrarca, es que aquellos nunca tuvieron la fantasía creativa ni la imaginación ingeniosa de estos últimos, ni tampoco el gusto por escribir bellamente. Esto, desde luego, no es una mera deficiencia estilística por parte de los escolásticos, ni tampoco es simplemente una insensibilidad estética propia de intelectuales demasiado ocupados con sus profundas reflexiones

filosóficas como para prestar algo de atención a las cuestiones propias de la literatura, sino algo mucho más serio. Se trata, en realidad, de una de las confrontaciones más esenciales entre el pensamiento humanista y los métodos racionalistas, y que no es otra cosa que la defensa vigorosa que el Humanismo siempre ha hecho de la imaginación y de la fantasía como cualidades esenciales del espíritu humano, con un valor propio y claro en la búsqueda de conocimientos que lleven a desarrollar la ciencia, las artes y el progreso en el mundo, y en definitiva, la sabiduría de la verdadera civilización, en contra de la visión radical del racionalismo a ultranza, que justamente asume la posición contraria, negando toda facultad cognitiva o epistemológica a la imaginación y a la fantasía.

Dante Alighieri (1265-1321) fue el primer humanista, sin duda, en sentir que había un enorme vacío humano en el divorcio entre forma y contenido que el racionalismo escolástico de su época había impuesto en el lenguaje intelectual para expresar conceptos abstractos sin ninguna traza de sentimiento ni ninguna preocupación estética por el resultado final de la escritura, y en consecuencia con esto, el primero también en hacer una reflexión profunda sobre las cualidades estéticas del lenguaje, valorando la elegancia y la belleza, algo que se había perdido por completo desde los días de la Antigüedad clásica. Pocos años después, Francesco Petrarca (1304-1374) no solamente hizo lo propio, resaltando la elegancia del estilo literario de los antiguos (y elogiando a Dante por haber rescatado esa elegancia y esa belleza en su propia época), sino también fue un acérrimo crítico de «la ignorancia y la ceguera» de sus propios contemporáneos. A Petrarca le siguió Coluccio Salutati (1331- 1406), quien continuó sus críticas contra la Escolástica de su época, a la que consideraba artificial y completamente alejada de los problemas reales de la sociedad, los cuales eran una de las preocupaciones constantes de los humanistas, como filósofos pragmáticos que eran. Unas décadas más tarde, Leonardo Bruni (1370-1444), a su vez, declaró que Petrarca había sido «el primero en reconocer y traer a la luz la antigua elegancia y el estilo perdido y apagado de los antiguos». Para ese entonces, empero, Bruni ya no estaba solo, como en su propio tiempo lo estuvieron Dante y Petrarca, y lejos de ser una voz solitaria clamando en el desierto, tenía un número robusto de verdaderos interlocutores, humanistas como él, con quienes podía discutir, polemizar, reflexionar sobre las cuestiones lingüísticas que eran del común interés de todos ellos, y cuestionar abiertamente los presupuestos teóricos sobre los que descansaba la enseñanza escolástica o se fundamentaban las prácticas contemporáneas de la traducción de textos, tales como Poggio Bracciolini (1380-1459), Alonso de Cartagena

(1384-1456), Pier Candido Decembrio (1392-1477), Giannozzo Manetti (1396-1459), Leon Battista Alberti (1404-1472), y Lorenzo Valla (1407-1457). De todos estos célebres humanistas, fue precisamente con Alonso de Cartagena con quien Bruni más polemizó y discutió los fundamentos de la nueva ciencia filológica y, particularmente, las cuestiones de la traducción de los textos antiguos, como muestra la correspondencia entre ambos que se conserva hoy en día. Y esto, claro está, nos muestra de inmediato lo temprana que resultó la entrada de España, y particularmente de Salamanca, al debate de las nuevas ideas que comenzaban a agitar la conciencia de Europa en aquél final de la Edad Media y principio de los tiempos renacentistas, pues el sabio salmantino (nacido en Burgos, y educado en Salamanca) Alonso de Cartagena perteneció a la primera generación de humanistas del Renacimiento, inmediatamente después de las individualidades tardo-medievales de Dante y Petrarca.

Alonso de Cartagena fue, sin duda, el primer gran humanista hispano en dejar una huella profunda en la cultura de su época, más allá de las fronteras y confines de su propia ciudad, su universidad o su parroquia, o incluso, su patria, labrándose un buen nombre y una fama que resonaron en toda Europa. Aunque no fue en sentido estricto el iniciador de la Escuela de Salamanca, en consideración a los problemas anteriormente expuestos en torno a la definición del término «Escuela», sí fue indudablemente el primero de los grandes humanistas españoles del Renacimiento, tanto cronológicamente como cualitativamente, en relación a sus contemporáneos en el siglo XV, entre los que se puede contar a Fernán Pérez de Guzmán (1378-1460), el Marqués de Santillana, Iñigo López de Mendoza (1398-1458), Juan de Mena (1411-1456), Alfonso de Palencia (1423-1492), Pedro Díaz de Toledo (ca. 1425-1499), y Juan de Lucena (1431-1506 o 1507), todos ellos amigos, y en diversos grados y sentidos, discípulos de Alonso de Cartagena. Fue un humanista muy versátil y de amplios intereses, muy a la manera de Bruni o de Alberti, y completamente en línea con la idea general que tenemos hoy en día del «Hombre del Renacimiento».

Alonso García de Santa María nació en Burgos en 1384, en el reinado de Juan I de Castilla, y fue hijo de Simón Leví, un judío converso que había sido el Rabino de Burgos, y después de su conversión, el Obispo de Burgos, ya bautizado como Pablo de Santa María. Se dedicó a la política (fue muy activo, sobre todo como diplomático, en la corte de Juan II de Castilla, donde se especializó, como embajador plenipotenciario, en evitar guerras entre varios reinos europeos, y perteneció al Real Consejo); a la historia (fue el cronista real de Castilla); a la filosofía (estudió con profundidad el estoicismo, tradujo a

Séneca, a Cicerón, y a otros filósofos latinos al español, y mantuvo correspondencia y debates filosóficos con otros humanistas toda su vida); a la filología (reflexionó sobre los problemas semánticos inherentes a la traducción entre diferentes lenguas, y desarrolló una teoría general de la traducción sorprendentemente moderna); a la teología (estudió Teología y Cánones en la Universidad de Salamanca, y participó activamente en el Concilio de Basilea, en calidad de teólogo real, donde su habilidad retórica le valió un claro triunfo a la corona de Castilla, cuando los derechos del Rey Juan fueron considerados preferentes sobre los del Rey de Inglaterra, por razones tanto teológicas como de derecho canónico); al derecho (también estudió Derecho Civil en Salamanca, y fue un hábil jurista y asesor de la corona); a la religión (fue Obispo de Cartagena, donde tomó el nombre de Alonso de Cartagena, y Obispo de Burgos, su ciudad natal, además de haber sido antes, en otros tiempos, Deán de Santiago y de Segovia, y nuncio apostólico; también edificó el Monasterio de San Pablo de Burgos, y puso los fondos necesarios para terminar la Catedral y varias otras iglesias de su obispado); a la pedagogía (escribió varios tratados sobre el tema, y diseñó un programa de lecturas para educar a la nobleza en los valores morales y culturales, a partir del estudio de los clásicos; además, fundó en Burgos una escuela pública de tendencia humanista, en la que luego se educaron en latín algunos de los más destacados humanistas de la segunda mitad del siglo XV); y hasta a la poesía (compuso versos latinos; odas, canciones, y poemas amorosos en castellano, e hizo estudios sobre poética y retórica). A lo largo de toda su vida mostró una invariable preocupación por la educación moral y la elevación espiritual del hombre, que iba mucho más allá de las creencias religiosas comunes en su época. Fue, sobre todo, un humanista clásico en el más puro sentido de esta palabra, y uno de los sabios más respetados en su tiempo, tanto en España como en otras naciones, que mantuvo siempre un contacto, principalmente epistolar, con los grandes intelectuales de entonces en toda Europa, y sobre todo en Italia (Enea Silvio Piccolomini, el humanista que llegó a ser Papa con el nombre de Pío II, le dedicó un *Elogio*, y es muy famosa su polémica filológica con Bruni y Decembrio sobre el arte de la traducción de los textos antiguos). Fue un decidido creyente en la compatibilidad armónica entre el cristianismo y los valores morales del clasicismo greco-romano. También defendió con pasión el valor tanto de la vida reflexiva como de la vida activa, y la necesidad de combinar ambas, incluso conjuntando las aptitudes físicas con las intelectuales en un nuevo tipo de hombre activo, diferente al medieval, y dedicado con igual entrega al estudio de la religión y de los clásicos, como a la vida política de su propia sociedad. Todo

esto resulta de gran interés no sólo para perfilar la trayectoria personal de nuestro primer gran humanista, sino también, y sobre todo, para observar el tipo de cultura que estaba surgiendo en España en el siglo XV, ya con varios rasgos inconfundiblemente renacentistas que le asemejaban a la Italia de esos años, pero que al mismo tiempo empezaban a acusar también un carácter propio y peculiar, que con el tiempo se convertiría en un Renacimiento español claramente distinguible del italiano.

Para mostrar este punto con mayor claridad, quiero ahora hacer una breve comparación entre este humanista hispano y un humanista emblemático del Renacimiento italiano, como Leonardo Bruni, semejante en su versatilidad y amplitud de intereses a Alonso de Cartagena, pero con algunas diferencias importantes en la dirección de sus inclinaciones. Leonardo Bruni (también conocido como Leonardo Aretino) fue también, como Alonso de Cartagena, un escritor humanista, filólogo, traductor, historiador, pedagogo y político, interesado en la educación moral de la sociedad, y completamente seguro de la necesidad de alcanzar ésta por medio del ejemplo de la Antigüedad clásica. Nació en Arezzo, en la Toscana, en 1370, pero se nacionalizó florentino en 1416. Fue alumno y pupilo del humanista, político y líder cultural Coluccio Salutati, a quien sucedió en el cargo de Canciller de Florencia. Fue Canciller en dos períodos diferentes, de 1410 a 1411, y de nuevo de 1427 hasta su muerte en 1444. También fue secretario apostólico para cuatro papas, entre 1405 y 1414. Como filólogo y escritor filosófico, tradujo principalmente las obras políticas y éticas de Aristóteles, a Procopio, y a Aelio Arístides, con su *Panathenicus*, o *Panegírico a Atenas*, en la que se basó para escribir su propio *Panegírico a la ciudad de Florencia*, en donde expuso sus apasionadas tesis republicanas. Su obra más famosa es *Historia del pueblo florentino*, en donde usó por primera vez la separación tripartita de la historia, entre una Antigüedad, una Edad Media y una Modernidad (aunque, cabría aclarar aquí que para Bruni, al igual que para todos los humanistas italianos del Renacimiento, sólo existían dos períodos históricos, no tres: la Antigüedad, y el suyo propio, es decir, el tiempo moderno, y entre ambos, un período muerto, sin historia, que eran «los tiempos medios» entre las dos épocas verdaderamente históricas. Más adelante volveré sobre este punto). Esta idea, tan renacentista, de comparar el tiempo propio con la Antigüedad clásica, a la vez que se rechazaba por completo toda la relación y herencia de la época anterior, la medieval, es sin duda algo muy italiano, y en este caso, Bruni contaba ya con el ejemplo del propio Petrarca, quien ya había hablado del período de decadencia que siguió a la Antigüedad, al cual llamaba «tenebrae». Para Bruni, Italia estaba en medio de un despertar, de un

verdadero «renacimiento», y por lo tanto era una nueva era histórica. Esta idea del despertar, y la nueva conciencia histórica que hacía posible el sostener esa idea, tienen un fundamento, obviamente, de fuerte rechazo al pasado inmediato.

Aquí aparece ya el primer gran contraste entre Bruni y Alonso de Cartagena, que en mucho, es el gran contraste entre los humanistas italianos y los españoles. En Italia, o más específicamente en Florencia —que para muchos historiadores es la auténtica cuna del Renacimiento, mientras que otras ciudades o reinos italianos, como Nápoles, Sicilia o Venecia, en realidad no tienen una mayor proximidad con este origen florentino que el que tendría la propia España; de ahí el problema de querer aplicar nuestras categorías nacionales actuales a la historiografía sobre los tiempos pre-modernos, para hablar así, por ejemplo, del «Renacimiento italiano», como si éste hubiese sido uno y el mismo en cada parte de lo que ahora constituye la moderna Italia—, el tipo de Humanismo que surgió desde el primer momento fue una nueva conciencia histórica que no solamente valoraba la cultura y el pensamiento de la Antigüedad clásica, sino que los confrontaba agresivamente con el pasado inmediato (aquél que muy pronto comenzaría a ser llamado «medioeval» en una forma bastante despectiva, al considerarse que no merecía siquiera un nombre verdadero, sino que bastaba la indicación de que se encontraba en el medio de las dos auténticas eras de la historia); de ahí que la meta de rescatar y volver a tomar como modelo al pensamiento de los antiguos llevase inevitablemente el agregado de considerar esta apropiación del espíritu clásico como una verdadera sustitución del anterior mundo medieval, al que se le veía con auténtico desprecio y horror en la perspectiva del nuevo espíritu humanista de los florentinos. En España, en cambio, el humanismo que comenzó a surgir entre muchos de los sabios de la época compartía con el de los florentinos el mismo amor por la cultura de la Antigüedad, pero no el desdén por la Edad Media, y por ello, nunca marcó como uno de sus postulados el distinguirse conscientemente del pasado o las formas medievales. Esto vale particularmente para la relación entre el Humanismo y la Escolástica, tal y como fue entendida en cada una de las dos penínsulas, la italiana y la ibérica.

Leonardo Bruni, en varias ocasiones, llamó «bárbaros» a los teólogos y filósofos que enseñaban la Escolástica en las grandes universidades europeas, siguiendo en esto el ejemplo de Petrarca, que no usó ese término, pero sí otros no demasiado amables al referirse al saber escolástico. También el maestro de Bruni, Coluccio Salutati, se había expresado en términos despectivos de los escolásticos, al igual que lo harían también varios de los seguidores del Aretino,

como Pier Candido Decembrio, o Alberti, o Giorgio Vasari, o sobre todo, Lorenzo Valla. Todos ellos usaron recurrentemente el término «bárbaros» al referirse a los escolásticos, en un sentido muy clásico, al indicar que los teólogos escolásticos no entendían el griego y manejaban un latín bastante deformado, completamente ajeno a la pureza y elegancia de la lengua de Virgilio y Cicerón (recordemos que para los antiguos griegos, un *bárbaro* era un extranjero que no hablaba la lengua de los griegos, y por lo tanto, desconocía los verdaderos valores de la civilización helénica y de su pensamiento; los romanos, por su parte, mantuvieron la misma posición respecto a los pueblos que no hablaban el latín, aunque en su propio uso del término «bárbaro», éste fue quedando con el tiempo cada vez más como un sinónimo de alguien no civilizado, y no simplemente alguien ajeno a la civilización romana). El último heredero directo de esta tradición humanista, Vico, en el siglo XVIII, volvió a acusar a los escolásticos de barbarie, y entre él y Leonardo Bruni hay una línea humanista italiana que corre a lo largo de trescientos años, desde el siglo XV hasta el Siglo de las Luces, acusando a los pensadores escolásticos de ser unos bárbaros. La acusación, además, no se limitaba tan sólo a señalar la falta de dominio de las lenguas clásicas que los humanistas renacentistas, expertos filólogos, asociaban con la Escolástica, sino que desemboca en una visión más radical todavía del problema fundamental con el pensamiento escolástico, de acuerdo a la visión de los humanistas: el usar un lenguaje retorcido, complicado en exceso, estéticamente desagradable, pero sobre todo, de efectos deshumanizantes, para ocultar la realidad de la experiencia humana bajo una cortina de tecnicismos y fórmulas racionalistas completamente artificiales. Esta noción humanista de defender la belleza, elegancia y exactitud de la lengua como un modo de proteger la cultura de los abusos corruptores de los lenguajes artificiales y deshumanizantes del racionalismo extremo, con su ocultamiento de los problemas evidentes en la vida real de los hombres, se encuentra expresada en su forma más acabada en la obra de Lorenzo Valla, *Elegantiae Linguae Latinae*, de 1471, que para muchos estudiosos del Humanismo renacentista, sería el Manifiesto fundamental del pensamiento humanista.

Esta posición humanista se encuentra bastante generalizada en todos los humanistas de la época, italianos o no, pero el grado de representación de los escolásticos como un ejemplo de «barbarie» o «corrupción de la lengua» es bastante variable, dependiendo de la fuerza que la tradición escolástica tuviera en cada lugar, y del grado de acercamiento que los humanistas individuales tuviesen con las Escuelas o con sus representantes académicos. En Italia, y particularmente en Florencia, los humanistas estaban mucho más ligados a los

mecenas republicanos en el gobierno de la ciudad, a las instituciones civiles, o a los nobles y aristócratas influyentes, que a las universidades y a las órdenes religiosas, por lo que su distancia frente a la Escolástica era mucho mayor que en otros lugares, y por ello, también lo era la estridencia de los términos con los que se referían a ella. Esta actitud también fue compartida por los humanistas de otras naciones cuando se encontraban en la misma posición de desvinculación con el sistema universitario escolástico, como es fácil de ver al leer a Erasmo de Rotterdam, a Montaigne o a Rabelais, pero en general, se trata de una postura muy florentina, emanada de sus propias circunstancias particulares, como su carácter pragmático y su republicanismo.

En España apareció también esta actitud en algunos humanistas célebres, como Juan Luis Vives o Baltasar Gracián, pero en general, se trata de casos aislados. Es muy interesante, sin embargo, considerar que en las ocasiones en que aparece este tipo de crítica anti-escolástica, la actitud es prácticamente idéntica a la de los humanistas florentinos, como en el caso de Vives. Así, habiendo estudiado él mismo con los maestros escolásticos en las universidades de París y Oxford, y por lo tanto, conociéndoles bien, Juan Luis Vives (1492-1540) les acusa, en *Adversus Pseudodialecticos* (*Contra los pseudo-dialécticos*, en su versión castellana), de haber corrompido la lengua latina, creando en su lugar una suerte de obscuro dialecto sólo entendible para los iniciados, pero no para el latinista normal, y mucho menos para el pueblo, y de haber dedicado todo su tiempo a inventar discusiones inútiles y absurdas, analizando hasta el cansancio falsos problemas que en realidad no significaban nada para la sociedad, en vez de haberle dado un uso más provechoso a sus conocimientos. También declaró, en su tratado *De disciplinis*, en el primer capítulo, titulado *De causis corruptarum artium* (el primer capítulo de *Las disciplinas*, llamado en castellano *Causas de la corrupción de las artes en general*), que la corrupción en el lenguaje, cuando se permite que éste se vuelva cada vez más ininteligible, necesariamente lleva también a la corrupción en el conocimiento, en las ciencias y en las artes, y por lo tanto, la mejor manera de garantizar un buen desarrollo del conocimiento es cuidando de mantener un lenguaje claro, preciso en sus términos, y de elegante fluidez discursiva. Estas fuertes opiniones de Vives, sin duda profundamente humanistas, han sido consideradas por algunos historiadores españoles especializados en el análisis del pensamiento hispánico renacentista, como «muy europeas, pero poco españolas», no sin cierta razón.

Por ahora, y antes de regresar a la comparación entre el espíritu humanista florentino y el hispánico, me gustaría agregar un último comentario sobre Vives, quien también llamó «bárbaros» e «ignorantes» a los filósofos medievales

arábigo-andaluces, *exactamente por los mismos motivos* por los que mantenía tal opinión de la filosofía escolástica cristiana, y no, como algunos parecen creer en ocasiones, por meros prejuicios racistas o culturales contra árabes y judíos. Ha habido algunas ocasiones en que he escuchado opiniones bastante negativas en España contra los comentarios de Vives, quien llegó a afirmar que «Si Aristóteles resucitara hoy, jamás se reconocería en Averroes», y también contra algunos otros humanistas españoles cuando se refiere, completamente descontextualizada, su despectiva opinión sobre los filósofos árabes de Córdoba, con su obsesión por adaptar a Aristóteles al pensamiento islámico, sin considerar en absoluto el fondo de la cuestión desde la que habla Vives, que no es otro que el de las críticas humanistas en contra del racionalismo absurdo y deshumanizante de la filosofía escolástica medieval, y por lo tanto, sin caer en la cuenta en ningún momento de que Vives dice las cosas que dice en contra de los filósofos árabes, no por ser árabes, sino por ser escolásticos, y que aquí no importa nada si se trata de cristianos o de judíos o de islámicos, ni de árabes o europeos, sino simplemente si usan un lenguaje natural, claro y entendible, o un lenguaje confuso, ininteligible, y encaminado a la discusión de temas inútiles. Es esto lo que se debe juzgar y tomar en cuenta antes de condenar a Vives y a otros humanistas por atreverse a llamar «bárbaros» a los filósofos árabes medievales, incluyendo a Avicena y Averroes. La lucha de los humanistas contra los «bárbaros», aunque radical y poco mesurada, no tiene nada de la prejuiciosa irresponsabilidad que a veces pretenden atribuirle sus críticos más superficiales hoy en día. Además, es parte de una tradición humanista que genuinamente representa lo mejor del espíritu crítico español, y aunque claramente minoritaria en el contexto general del Humanismo hispánico por las razones que he estado mencionando, de todos modos abarca un largo camino, que se extiende desde Vives y Gracián hasta Unamuno, quien ya en pleno siglo XX, se seguía quejando en algunos de sus ensayos de *«la barbarie de la escolástica a la española»*, para referirse en general a la actividad filosófica hecha en la academia.

Empero, y a pesar de los ejemplos que acabo de discutir, es necesario tener en cuenta que en España, en general, el Humanismo renacentista no tuvo nunca el carácter abiertamente anti-escolástico que tuvo en Florencia. Se podría decir que, en términos generales, el Humanismo en el mundo hispánico nació *dentro* de la Escolástica, y no *contra* ella, y que sólo con el pasar de los siglos terminó diversificándose en numerosas variantes seculares que florecieron literariamente entre los poetas y dramaturgos del Barroco, y poco después, en otra forma, entre los científicos y pensadores ilustrados de la época de las

reformas borbónicas. En el Renacimiento, en cambio, y a pesar de los casos notables de Vives y Gracián, el Humanismo hispano fue notablemente tolerante con las estructuras académicas de la Escolástica, así como con la herencia medieval y las tradiciones del pasado inmediato. Esto no quiere decir, sin embargo, que los humanistas españoles hayan sido dóciles ante las imposiciones del lenguaje árido y monótono de la Escolástica, o que no hayan visto los problemas pedagógicos inherentes a su estructura, o mucho menos, que no hayan tenido una clara voluntad de cambio e innovación de las formas y las ideas del discurso. Lo que esto significa, sencillamente, es que el impulso humanista en España, a diferencia de la tendencia florentina o de la erasmista, no pretendió nunca desconocer a la Escolástica, sino renovarla desde dentro, cambiando las cosas en una forma muy clara, pero poco estridente, y sin hacer de este cambio un ataque abierto contra la estructura escolástica en la enseñanza universitaria, como corresponde naturalmente a un humanismo nacido principalmente, en los siglos XV y XVI, en el seno de las universidades. Esto, además, es particularmente cierto del Humanismo salmantino, que siempre mantuvo su base sólidamente arraigada en las aulas de la Universidad de Salamanca, y a partir del siglo XVI, también en las de sus hijas americanas, es decir, en las universidades fundadas en el Nuevo Mundo bajo el modelo y guía de Salamanca. Evidentemente, un cambio paulatino en la mentalidad de sus profesores, cada vez más encaminados por una senda humanista, va a producir un fuerte deseo de cambio en la dirección general de la estructura escolástica de las universidades, pero difícilmente el deseo de atacar a la propia Escolástica o de denunciar «la barbarie» de sus practicantes, o sea, los propios doctores de la universidad.

Todo lo anterior se puede apreciar también en el caso concreto de Alonso de Cartagena y de Leonardo Bruni. El primer contacto que surgió entre ellos se dio cuando, en algún momento entre 1428 y 1430, llegó a Salamanca un manuscrito con la traducción al latín que Bruni había hecho diez años atrás (en 1418) de la aristotélica *Ética Nicomáquea*, con un *Prólogo* en el que el Aretino discutía y explicaba sus teorías sobre la traducción de los textos antiguos, y entre otras cosas, afirmaba que su versión de la *Ética* era muy superior a la versión anterior disponible en Europa, obra del dominico Guillermo de Moerbeke (Willem van Moerbeke, 1215-1286), quien había sido el principal traductor de textos griegos para Tomás de Aquino, y por lo tanto, fundamental para el desarrollo del sistema tomista. (De hecho, la traducción de Guillermo de Moerbeke era considerada todavía en el siglo XV como la versión definitiva de cualquiera de las obras aristotélicas que hubiera traducido, por lo que la

afirmación de Bruni resultaba todavía más insolente, especialmente para los hermanos de Guillermo en la Orden de Predicadores. Por otro lado, apenas cien años atrás, en el siglo XIV, Henricus Hervodius había alabado la traducción de Moerbeke «por su fidelidad al espíritu de Aristóteles», así como su *literalidad*, y su «falta de elegancia», queriendo decir con esto que carecía de ornamentos inútiles; sin embargo, es fácil suponer lo que Bruni podría haber pensado de estos elogios que hacían los escolásticos a la deliberada «falta de elegancia»). Cuando Alonso de Cartagena, atento por igual a los asuntos de la corte y a las discusiones filosóficas entre los doctores salmantinos, leyó el manuscrito de Bruni en una de sus estancias en Salamanca, tuvo una reacción con sentimientos contradictorios: por una parte sintió una clara admiración por la pericia técnica y el esfuerzo de Bruni al realizar una nueva traducción aristotélica con evidente competencia filológica; por otra parte, se sintió muy molesto con las críticas y comentarios despectivos de Bruni hacia la traducción previa de Guillermo de Moerbeke, dominico ilustre y traductor competente y honesto, pero a quien Bruni calificaba, con bastante ligereza, de «bárbaro», «ignorante» e «inservible». Alonso de Cartagena decidió escribir un breve tratado sobre la traducción para resumir su propio punto de vista y refutar a Bruni en sus críticas contra los traductores del pasado, como Guillermo de Moerbeke o Roberto Grosseteste, que compuso en Salamanca en 1430, originalmente con el título, bastante explícito, de *Liber contra Leonardum invehentem contra libros Ethicorum Aristotelis*, y que al año siguiente apareció compilado con el título de *Declamationes*. Este escrito, que consta de un prólogo y diez capítulos, fue llevado por Alonso de Cartagena junto con algunas otras piezas suyas en su viaje al Concilio de Basilea en 1434, y ahí lo dio a conocer a algunos humanistas italianos, entre ellos el Obispo de Milán, quien a su vez lo hizo llegar a Bruni a su regreso a Italia al finalizar el Concilio en 1437. A partir de ese año, comenzó una larga serie epistolar de ideas, propuestas y réplicas entre ambos humanistas, en la que también intervinieron Pier Candido Decembrio, quien estaba completamente a favor de Bruni, y el cardenal Pizolpasso, quien trataba de conciliar ambas posturas. Esta polémica generó al menos seis tratados escritos por sus protagonistas para defender sus respectivas ideas, y un considerable número de cartas cruzadas entre ellos, de las que todavía se conservan diecinueve. Es, por lo tanto, una de las discusiones humanistas mejor documentadas de esa época, y una fuente excelente para estudiar y poder apreciar las características diferentes que estaban naciendo en ese momento entre los humanistas en Florencia y algunas otras ciudades del norte de Italia, y los de España, sobre todo en relación a la posición que unos y

otros adoptaban frente a la Antigüedad clásica y la guía que ésta podía ofrecer en los nuevos tiempos que corrían.

En términos generales, se puede decir que la primera característica que salta a la vista al leer los textos y críticas al «obscurantismo» del pasado inmediato en humanistas como Bruni, Decembrio o Lorenzo Valla, es el republicanismo extremo de todos ellos, que les lleva siempre a considerar la necesidad de romper con los esquemas del pasado en términos altamente idealizados, que representan invariablemente esta ruptura como una lucha libertaria contra «la tiranía» y «la opresión», actitud que se vuelve todavía más exacerbada en Maquiavelo. La actitud de los florentinos (es decir, los *ciudadanos* de la República Florentina) ante el pasado de la Antigüedad clásica y ante el pasado medieval estaba en ambos casos mediada por sus propias convicciones políticas republicanas, que les hacía sentirse herederos directos de la antigua República Romana, y como tales, les obligaba, desde su perspectiva política, a una cierta intolerancia *a priori* contra cualquier cosa que no fuera una forma pura y perfecta de esos valores republicanos; por ello mismo, sentían también una aversión natural contra todas las «impurezas y deformidades» que la vida cotidiana misma, cuando ésta no se manejaba con una verdadera disciplina republicana, había ido introduciendo poco a poco en la sociedad civil, en la forma de supersticiones, tradiciones dañinas, corruptelas o torpezas idiomáticas, y que se traducía también en una aversión purista contra el habla popular, que para los humanistas florentinos, «corrompía» el discurso de los buenos ciudadanos. En cambio, no hay nada de esto en el Humanismo español, que existía en un ámbito tradicional donde el carácter de la innovación, aunque auténtica y muy real, no tenía ese ánimo rupturista radical que movía al discurso humanista florentino, y en donde todo discurso intelectual se movía desde el principio en un ambiente que asumía plenamente a la monarquía como la forma natural de gobierno, y que además demostraba en todo una gran lealtad a la corona española. Así, el Humanismo español tuvo siempre una base contextual que aceptaba la legitimidad de la monarquía como fundamento de la coherencia y convivencia social, y no adoptó nunca las ideas republicanas de los humanistas florentinos. Esto tampoco quiere decir, por otro lado, que los humanistas hispanos mantuvieran una actitud servil ante los intereses de la corona, o que no se atrevieran a desafiar su autoridad ni a cuestionar sus decisiones cuando éstas parecían ir contra los principios defendidos por el propio espíritu moral del Humanismo, como bien ilustra el célebre caso del cuestionamiento que hicieron Francisco de Vitoria y algunos otros sabios salmantinos de la autoridad imperial y pontificia sobre los recién descubiertos

indios americanos a principios del siglo XVI. Con todo, lo que es importante dejar claro por ahora es que el mundo de los humanistas renacentistas españoles fue un mundo que existió bajo principios y fundamentos monárquicos, no republicanos, y que esto llevó al desarrollo de una visión diferente sobre la sociedad a aquella visión que surgió en la Florencia renacentista.

Una segunda diferencia, derivada de la anterior, es el sentido de apropiación de un pasado concreto que tenían en general los italianos, y sobre todo los florentinos y romanos, con relación a una mítica y gloriosa Antigüedad clásica que ellos sentían que les pertenecía casi en forma exclusiva, en una manera muy diferente a como se podría sentir esa relación con el pasado en España o en cualquier otro lugar de Europa. Las ciudades italianas, después de todo, estaban repletas de monumentos y esculturas antiguas, de ruinas de grandes edificaciones imperiales, y de vestigios materiales de un poder pasado que todavía eran visibles en buena parte de la Italia del siglo XV, capturando la imaginación de la gente en una forma impensable en Alemania o en las islas británicas. España, desde luego, tenía su porción considerable de ruinas clásicas y de memorias de vieja gloria mediterránea, pero en realidad, no podía tener los mismos sentimientos de pertenencia a este pasado particular que tenían los italianos. Por otra parte, en España se sentía una mayor afinidad por el mundo medieval que se había forjado en la península en circunstancias muy particulares para el caso hispano, como el poderío de los viejos reinos visigodos, la convivencia cercana con judíos y musulmanes, o la interminable confrontación con los moros. Esto significó, en la práctica, que los castellanos, aragoneses, leoneses y demás pueblos ibéricos no se reconociesen a sí mismos en el proyecto de los humanistas florentinos y romanos para resucitar las antiguas glorias de la República de Roma, que, desde la perspectiva hispánica, quedaban mucho más lejanas que la realidad concreta del pasado visigodo. Además, si en la visión humanista italiana, el fin de la antigua Roma clásica estaba inextricablemente ligado a la caída del Imperio Romano ante el trágico avance de los bárbaros (de nuevo, el tema de la amenaza de la *barbarie* sobre la auténtica civilización), en los españoles, en cambio, había una mayor sensación de identificación con los bárbaros (es decir, los antepasados visigodos) que con la misma Roma. Esto resulta bastante claro desde el momento en que comenzó a elaborarse una auténtica visión histórica nacional en la Castilla de Juan II, con un apoyo decidido de la corte a fortalecer un sentido de identidad propio, que pasaba por el orgullo del reconocimiento de la herencia goda, y sobre todo, por la relación que se hacía entre esta herencia y los valores de nobleza, caballería e

hidalguía que se exaltaban en la España del siglo XV, mucho más concretos y reconocibles para cualquier letrado español de entonces, que los valores republicanos que defendía el Humanismo florentino. Esta tendencia de revaloración del pasado godo medieval en España no sólo no disminuyó con la entrada paulatina en los tiempos modernos, sino que se acrecentó todavía más en el reinado de los Reyes Católicos, y se convirtió en una doctrina imperial en la era de Carlos V.

La tercera diferencia, y la más clara desde las particularidades de la disputa entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, es la que se refiere a las características que debe tener una buena traducción de una lengua a otra, y concretamente, al latín. Esta parte es sumamente reveladora, ya que se conectaba con el proyecto humanista florentino de rescate de la lengua latina como un fundamento para establecer valores éticos humanistas en la sociedad presente (es decir, la sociedad del siglo XV); igualmente, se relacionaba esta polémica con el papel que la retórica y la belleza estilística juegan frente a la filosofía y la precisión conceptual en el desarrollo del conocimiento; y se conectaba, en fin, con la visión que tenían los humanistas y los escolásticos sobre la relación entre forma y contenido (es decir, entre lenguaje y conocimiento), y su unidad o separación esenciales. En el caso de Alonso de Cartagena, hay que tener en cuenta que varios años antes de su polémica con Bruni y Decembrio, él ya había desarrollado, aunque en forma más sintética, toda una moderna teoría de la traducción y del valor de la retórica, expuesta en el prólogo a su traducción (del latín al castellano) de *De inventione*, de Cicerón, también conocida como *Rethorica vetus*, para distinguirla de la *Rethorica ad Herennium*, o *Rethorica Nova*, que por algún tiempo también le había sido adjudicada, equivocadamente, a Cicerón. Esta traducción la hizo por encargo del príncipe Don Eduarte (Dom Duarte), Rey de Portugal, en los años en que Alonso de Cartagena sirvió en su corte como embajador de Castilla en el reino portugués, iniciando su redacción en algún momento entre 1420 y 1422, y terminándola entre 1424 y 1429. Estas precisiones son importantes para dejar en claro que, mucho antes del intercambio y discusión con Bruni, el humanista burgalés ya había reflexionado bastante sobre la cuestión de la traducción y el papel de la retórica en el lenguaje filosófico, y sobre todo, para confirmar que, independientemente del hecho de no aprobar la descalificación que hacía el Aretino de la obra de los traductores medievales, él mismo ya había considerado tanto los problemas inherentes al lenguaje árido y sin vida del canon escolástico, como la necesidad de cuidar el estilo pulcro y elegante en el lenguaje sin perder por ello la precisión terminológica.

Es importante señalar todo esto de cara a la frecuente simplificación distorsionadora en la que han caído muchos comentaristas e historiadores del Humanismo al hablar sobre la polémica entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, al querer representar a los dos polemistas como polos opuestos y mutuamente excluyentes dentro de la imagen popular de la confrontación entre el Humanismo (italiano) y la Escolástica medieval (usualmente asociada con España y su supuesto «retraso cultural»); así, puesto que no hay duda alguna sobre el carácter humanista y moderno de las ideas de Bruni, frecuentemente se ha asumido con excesiva ligereza que las ideas de su rival, por lo contrario, necesariamente deben ser «escolásticas, tradicionalistas y atrasadas», y así se ha caracterizado a Alonso de Cartagena (sobre todo, en el género histórico-narrativo de las apologías italianistas del Renacimiento) como todo un campeón en la defensa de la ortodoxia y la tradición escolástica medieval, incapaz de entender las ventajas que ofrecían la nueva ciencia filológica y la modernidad conceptual de Bruni. En realidad, la situación histórica y la personalidad de los contendientes eran algo muy diferente a esa caracterización simplista: si Bruni era un humanista anti-escolástico, Alonso de Cartagena era un escolástico humanista; pero, al final, eran tan humanistas tanto el uno como el otro (este sentimiento humanista compartido por ambos fue la base, de hecho, de la relación epistolar entre estos dos hombres, que podían ser rivales en sus puntos de vista concretos, pero que a la vez compartían un amor por la cultura y la civilización que los acercaba en una forma más profunda, que se fue acentuando conforme avanzó la discusión de sus respectivas ideas, a pesar del condescendiente rechazo inicial de Bruni a discutir con su interlocutor hispano, al no ser éste un helenista grecoparlante, sino un conocedor de los griegos desde sus versiones latinas); además, si en algunos puntos resultaba más moderna la visión sobre el papel de la imaginación y la fantasía que ofrecía la interpretación de Bruni, en otros aspectos era el Obispo de Burgos el que resultaba un defensor de las nuevas tendencias culturales en oposición a la mirada puesta en el pasado del Aretino, como en el caso de la defensa que hacía Alonso de Cartagena del papel que tendrían en el futuro las lenguas modernas y vernáculas, como el castellano, en contra de la obsesión de Bruni por resucitar el uso del latín ciceroniano en un vano intento por recuperar la realidad social de la antigua República Romana. Esta confrontación de ideas, con sus diferencias particulares sobre una misma dirección humanista, puede ser legítimamente extrapolada al caso mucho más amplio de las formas culturales renacentistas que en ese entonces aparecían tanto en Italia como en España, para mostrar más claramente las diferencias,

pero también las similitudes, entre dos formas emparentadas del Renacimiento europeo.

Para el Humanismo florentino, desde su primera época, fue muy clara la necesidad de restaurar el pleno sentido de la *humanitas* de los tiempos clásicos, por medio del fomento de la cultura humanista y la educación moral centrada en la enseñanza de los valores espirituales a través del arte, la literatura y la poesía de la Antigüedad clásica. Pero, para lograr lo anterior, los humanistas florentinos, o en general, italianos, pensaban que era igualmente indispensable restaurar la antigua «lengua de Roma», es decir, el latín clásico del tiempo de Cicerón, y conseguir que el pueblo realmente volviera a hablarla. Su idea era que sin una formación adecuada ni el conocimiento directo de la lengua latina, sería imposible esperar el florecimiento de la literatura, las artes y las ciencias, pues en la visión de estos humanistas, el latín era —junto con el griego— la *única lengua civilizada* que el hombre había conocido, y por lo tanto, era el único vehículo posible para transmitir el espíritu clásico. Así pues, para los humanistas italianos como Bruni, Decembrio, Alberti o Valla, una de las características más deplorables y terribles de los últimos siglos había sido la pérdida del latín como lengua única de Europa, y su paulatina sustitución por las lenguas romances (lenguas «híbridas» y «bárbaras», decía con angustia Lorenzo Valla, quien afirmaba que «sólo la lengua latina había educado siempre a los hombres libres, alejándoles de la barbarie»). La gran tragedia de la Edad Media, de acuerdo a esta visión de los humanistas italianos del siglo XV, había sido el surgimiento de dialectos «barbáricos» —es decir, el castellano, el toscano, el portugués, y cualquier otra lengua vernácula, o romance— en sustitución del latín, que a su vez, ya había sufrido con el paso de los siglos medievales toda una espectacular degeneración desde su forma pura y perfecta en el siglo primero de nuestra era. Estas nuevas lenguas «bárbaras» no podían ser ellas mismas un vehículo adecuado para transmitir el conocimiento de las ciencias ni la belleza de las artes, de acuerdo a Bruni y Valla, pues el único medio realmente superior de entender el verdadero espíritu de la ciencia, el arte y la literatura, era a través del ejemplo de los clásicos, que, desde luego, sólo podían ser leídos y entendidos en latín (nadie había traducido a los clásicos a las lenguas romance, lo cual sería, en todo caso, una pérdida de tiempo, de acuerdo a los humanistas florentinos, dadas sus «formas primitivas e imperfectas»); por lo tanto, el proyecto político-cultural de los filólogos humanistas italianos (Bruni, desde luego, Decembrio, Alberti, Bracciolini, y sobre todo, Lorenzo Valla) era restaurar el uso del latín, y sobre todo, del latín literario y elegante, de acuerdo al canon ciceroniano y haciendo énfasis en la

capacidad intelectual y estética de *saber escribir bien*, como el medio natural para hacer posible la restauración de todas las demás disciplinas humanistas en el arte y la ciencia, que volverían a levantar cabeza una vez que la lengua latina hubiese regresado al uso común de los ciudadanos. Aquí cabe citar de nuevo el prólogo de Lorenzo Valla en su *Elegantiae Linguae Latinae*, cuando afirma lo siguiente: «*…cuánto fueron tristes los tiempos pasados, en los que no se encontró ni siquiera un sabio, tanto más debemos complacernos con nuestra época, en la cual, si nos esforzásemos un poco más, yo confío que pronto restauraremos, más aún que la ciudad, la lengua de Roma, y con ella, todas las disciplinas*»

Como es fácil de suponer, esta idea de la restauración de los viejos valores ciudadanos de la República Romana a partir de la restauración del latín clásico como un medio para salvar a la cultura de la *barbarie* de las lenguas romances, no encontró demasiados seguidores en una España que justamente estaba empezando a tomar conciencia de su propia identidad nacional, a partir de una exaltación del pasado visigodo que servía también para legitimar a la nueva monarquía castellana, y de una nueva actitud de orgullo por el espíritu propio, que se tradujo en un temprano aprecio por la lengua castellana (pensemos, sobre todo, en la consolidación gramatical del castellano como una lengua culta, a partir de la obra de Elio Antonio de Nebrija), que en unas pocas décadas, con el siglo XVI en puerta, se convertiría en una verdadera lengua imperial, vehículo perfecto del expansionismo castellano que estaba por venir. En todo caso, en España también hubo algunos humanistas defensores a ultranza del latín clásico (sobre todo, Juan Luis Vives, y en otra forma diferente, Juan Ginés de Sepúlveda), pero en general, lo que fue común en España fueron los buenos latinistas que, no obstante, en ningún momento pensaron que fuera viable, o siquiera conveniente, el pensar en sustituir al castellano por el latín, sino, más bien, apostaron por acercar la cultura clásica al castellano. Este fue precisamente el caso de Alonso de Cartagena, quien se centró en hacer traducciones del latín al castellano, como sus traducciones de las obras de Séneca y de Cicerón, en la seguridad de que estas versiones castellanas ayudarían justamente a educar a la gente que no sabía leer en latín —que, naturalmente, era la vasta mayoría de la gente—, a la vez que ayudaban también a pulir y embellecer la lengua castellana. Aquí queda muy claro el contraste entre el pensamiento de Alonso de Cartagena, y de otros humanistas españoles (sobre todo, Antonio de Nebrija) con su apuesta por elevar el nivel del castellano y acercar la cultura clásica al pueblo fuera de las universidades y de los conventos, es decir, al pueblo que no hablaba el latín, con el proyecto elitista de los humanistas italianos para restaurar el uso del latín clásico, a partir de su

enseñanza en las escuelas y su uso oficial obligatorio en las cortes y en el gobierno civil, para terminar eventualmente imponiéndolo al pueblo por encima y en sustitución de su lengua vulgar. Por supuesto, es fácil de ver que en el fondo de ambas aproximaciones a la cuestión del uso de la lengua, hay tanto una nobleza de principios, en el deseo de educar al pueblo, como un sentido claro de considerar las cuestiones pragmáticas de la empresa; por otra parte, es igualmente fácil de ver que la posición de los humanistas españoles era mucho más realista que la de sus pares italianos, y no menos audaz ni innovadora. En todo caso, ambas son posiciones progresistas y de un hondo espíritu humanista, independientemente de que las ideas de los españoles hayan nacido en un ambiente dominado por la Escolástica; este punto habrá que resaltarlo una y otra vez, para tratar de empezar a enderezar las retorcidas y simplistas interpretaciones que asumen que sólo un Humanismo como el florentino, con su camino hacia la secularización social y al republicanismo, puede ser considerado como auténticamente humanista y moderno, mientras que el Humanismo español, por su carácter escolástico, necesariamente tenía que resultar todo lo contrario, atrasado, dogmático, y casi ni ser un verdadero humanismo en su espíritu «anti-moderno».

Otro tanto sucede con la conciencia histórica que caracterizó a los humanistas frente a los medievales. El Renacimiento, como tal, comenzó con el surgimiento entre los humanistas de una nueva conciencia histórica hacia la Antigüedad, que recuperaba el pasado, pero no por el pasado mismo, sino como un modelo para crear un mejor presente. Los humanistas del Renacimiento fueron hombres pragmáticos excepcionalmente comprometidos con su propio presente, y creían, en general, en la superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa. Lo que buscaban en el pasado era su vigor, su fuerza, su carácter, que juzgaban muy superiores a aquél que les era contemporáneo. El retorno al pasado, o mejor dicho, al espíritu del pasado por medio de la recuperación de sus palabras, suponía de entrada que era posible adueñarse de ese espíritu sin dejar de ser uno mismo, sin confundir la palabra del *otro* antiguo con la palabra propia. Así, esta búsqueda del pasado significaba también la construcción de un carácter propio, que hoy en día llamaríamos la *personalidad* individual. Así, el descubrimiento del pasado clásico y el descubrimiento del hombre individual fueron prácticamente un mismo fenómeno humanista.

Esta obsesión por el pasado llevó a los humanistas directamente también a una obsesión filológica por conocer el «significado exacto» de cada palabra antigua, a través del contexto y las circunstancias en que fueron dichas,

interesándose por cada aspecto del mundo antiguo que pudiese ayudar a comprender mejor el espíritu del pasado. Por ello, la relación que tuvieron los humanistas renacentistas con el pasado clásico fue muy diferente a la que tuvieron los escolásticos medievales. Mientras que estos últimos en realidad carecían de toda curiosidad por el mundo antiguo, y sólo se interesaban por las ideas de sus pensadores, y entre estas ideas, sólo prestaban atención a aquellas que pudieran servir a sus intereses doctrinarios, los humanistas en cambio buscaban conocer a los clásicos en una experiencia completa y abarcadora de cada aspecto social y cultural de su mundo, queriendo entender no solamente la lengua clásica, sino las circunstancias en que esa lengua definía su propio mundo. Por ello, los humanistas (o al menos, los florentinos, y algunos otros italianos en general) veían con enorme desprecio y condescendencia el entendimiento de la Antigüedad clásica que poseían los escolásticos medievales, que sin duda era un entendimiento muy deficiente, anacrónico, fragmentario, descontextualizado, y definitivamente indirecto, al no pasar por el dominio de la lengua griega, que poquísimas personas habían conocido en Europa occidental antes del siglo XV. Puesto que los escolásticos no habían aprendido el griego, con apenas unas cuantas excepciones, como Guillermo de Moerbeke, en general no leyeron nunca los originales grecos, y sólo trabajaban con traducciones árabes. Además, los escolásticos no mostraron ningún interés por la literatura, la poesía, el teatro, o los relatos mitológicos de los griegos, a pesar de leer tantos elogios y comentarios de admiración sobre las artes de la antigua Hélade en los autores latinos que comentaban el mundo griego; tampoco mostraron mayor interés por el aspecto personal, biográfico, o contextual en el que vivieron los filósofos de la Antigüedad clásica, y por ello, nunca entendieron la enorme distancia histórica que les separaba del mundo antiguo (los humanistas no dejaban de sorprenderse de hasta qué punto los monjes copistas medievales o los clérigos en las escuelas habían hablado de Platón y de Aristóteles casi como si hubiesen sido sus contemporáneos, separados de ellos por apenas algunos años). Con todo esto, no resulta sorprendente la actitud despectiva de los humanistas hacia la falta de conciencia histórica que mostraban los escolásticos al hablar de los filósofos clásicos, ni la desconfianza que les inspiraban las traducciones de las obras clásicas hechas por los sabios escolásticos en la Edad Media.

Sin embargo, esta actitud de condescendencia hacia la sabiduría escolástica que mostraban con tanta arrogancia los filólogos humanistas en Italia no dejó de producir sus propios, y muy pesados, prejuicios y generalizaciones simplistas, que no dejaron de advertir algunos de los principales humanistas españoles,

como Alonso de Cartagena. Así, en el debate con Bruni y Decembrio, el humanista hispano defendía no solamente la legitimidad de la traducción de la *Ética* aristotélica que había hecho Guillermo de Moerbeke, sino también el uso de los términos del latín moderno (es decir, el latín medieval de los escolásticos) que había usado el dominico flamenco en su interpretación del texto griego. En oposición a esto, Bruni no aceptaba ningún término que no fuera estrictamente clásico, de resonancias ciceronianas, y de ninguna manera estaba dispuesto a «contaminar» el texto con expresiones o términos anacrónicos, originados en las deformaciones medievales del latín vulgar del pueblo, ni tampoco con los tecnicismos escolásticos que adaptaban la lengua de los antiguos a las necesidades dogmáticas del cristianismo. A primera vista, parece que el purismo de Bruni tenía mayor rigor metodológico, y una mucha mayor conciencia de la necesidad de entender a los antiguos en sus propios términos, sin deformaciones impuestas por nuestros usos modernos del lenguaje, de la que podía tener la posición del Obispo de Burgos; y, por supuesto, es así como se ha considerado esta cuestión en la mayor parte de los recuentos de esta polémica. Sin embargo, una lectura menos prejuiciosa o menos automática de los argumentos de Alonso de Cartagena muestra que en realidad, lo que éste critica en Bruni es justamente la inexactitud semántica que surge en la traducción del griego al latín cuando se pretende imponer un criterio artificial y arbitrario al seleccionar el vocabulario y la terminología a la que se ha de verter el griego antiguo, como podría ser, justamente, el dejar fuera de esta terminología a cualquier vocablo que hubiese surgido en los últimos quince siglos. Es decir, mientras que el purismo y el afán de exactitud histórica que persigue el Aretino le hacen poner toda su atención en el intento por capturar en un lenguaje elegante y antiguo las ideas de la Antigüedad clásica, sin importarle mayormente si ese lenguaje es entendible para el lector contemporáneo, para Alonso de Cartagena, en cambio, la traducción debe partir del principio de que ésta tiene que ser entendida por los lectores de hoy en día, no por los de hace quince siglos. Además, para el español, resultaba totalmente absurdo pretender congelar el lenguaje en el tiempo, y simplemente negar la evolución que la lengua latina había experimentado en todos los siglos anteriores, como si todos los términos que se habían ido acumulando con el paso del tiempo, dejando cada uno de ellos su huella en el lenguaje, pudieran ser de pronto borrados de la mente del lector moderno, al ponerle enfrente un texto escrito en la lengua de quince siglos atrás, y simplemente exigirle que entendiera, por pura acción de su voluntad, lo escrito de acuerdo a las convenciones de otra época que no era la suya. Además, Alonso de Cartagena

condenaba la desaparición de todos los términos con que la sabiduría cristiana de muchos siglos había ido haciendo suyo el lenguaje del filósofo griego, por considerar que este gesto tenía precisamente un carácter ahistórico, una negación de la historia que pretendía inútilmente dar marcha atrás al tiempo.

Alonso de Cartagena, así, criticaba en Bruni justamente lo mismo que Bruni criticaba en los escolásticos: hacer caso omiso de la historia y falsear la relación entre el texto original y el entendimiento moderno de sus lectores contemporáneos. La diferencia era que si los traductores escolásticos descontextualizaban el pasado al ignorar sus diferencias con el presente, Bruni y los otros filólogos renacentistas italianos, en su extremo afán de purismo por el pasado, descontextualizaban el presente ignorando deliberadamente su evolución desde el pasado. Para Alonso de Cartagena, en cambio, lo importante era encontrar siempre las palabras justas para hablarle a cada lector. De ahí su interés en escribir en latín para sus colegas humanistas, en castellano para el pueblo en general; en un lenguaje riguroso y preciso para sus debates jurídicos y escolásticos, y en un lenguaje llano, emotivo y ameno para sus lectores en la corte. Para él, no había nada más natural que adaptarse a las necesidades de sus lectores, y en esto, demostraba sin duda un gran conocimiento de los principios de la retórica y la elocuencia, tan apreciadas por todos los humanistas.

Lo que pretendo hacer notar aquí, al fin de cuentas, es que el espíritu humanista hispano no fue igual al florentino, ni a los otros humanismos en Italia o los países del norte, y sin embargo, fue tan humanista como ellos. Sin necesidad de una ruptura abierta con la Escolástica, superó en forma natural muchos de los defectos inherentes al método y formas de la enseñanza escolástica. Tiene sus propios méritos y sus propias limitaciones, pero en general, mantuvo una línea similar a la que se manifestó en otros países europeos durante el Renacimiento, y en especial tiene similitudes con el Humanismo italiano, aunque también tiene características muy diferentes a éste, y muy específicamente hispanas. Uno de los problemas recurrentes en la interpretación histórica del Humanismo renacentista español ha sido justamente la suposición de que, para ser un auténtico Humanismo, o para ser auténticamente renacentista, tiene que ser igual, o al menos parecido, al modelo italiano, y que en la medida en que no lo sea, entonces no es lícito hablar siquiera de que haya existido realmente un Humanismo renacentista español. Esta absurda y acomplejada manera de desacreditar el pasado intelectual hispano debería de haber caído por su propio peso desde hace mucho tiempo, pero desafortunadamente no ha sido así. Sólo queda seguir insistiendo en hacer ver que, desde sus diferencias y similitudes con otros

movimientos culturales en la Europa renacentista, el Humanismo hispánico fue tan legítimo como el de otras naciones que han sabido sacar mayor provecho de su propio legado histórico.

Ahora, como parte final de este ensayo, quiero mencionar al menos un ejemplo humanista que es específicamente hispano, y que no está en deuda con el ejemplo de otras naciones, al haber sido España la que primero señaló el camino a las otras. Me refiero, claro, a la expansión española hacia el Nuevo Mundo.

IV

La relación entre España y América comenzó probablemente en Salamanca, unos treinta años antes de que la flota de Colón llegase a la isla Española, en las Antillas, y diera inicio la epopeya americana. En 1460, aproximadamente, nació la Cátedra de Astrología en la Universidad de Salamanca, y rápidamente la enseñanza astrológica (o, como diríamos hoy, astronómica) comenzó a impartirse con un carácter claramente científico, muy diferente de las prácticas medievales anteriores, y con un interés abiertamente humanista en conocer el mundo natural, como una meta plenamente humana. A partir de la fundación de la cátedra astrológica, varios astrólogos, que justamente comenzaban a dejar atrás los principios mágicos y fantasiosos de la práctica astrológica medieval para dirigir sus intereses hacia un estudio astronómico serio, se reunieron en Salamanca, donde realizaron una actividad continua de observación del cielo y preparación de tablas astronómicas, de las que se conservan varias, que muestran con precisión diversos datos estelares, como la magnitud, longitud, latitud, y números de declinación y ascenso de todas las estrellas visibles en el hemisferio norte. Estas tablas astronómicas, y la enseñanza de profesores muy capaces, como Abraham Zacut, Juan de Salaya o Diego de Torres, convirtieron a Salamanca en pocos años en un poderoso centro de ciencia renacentista, que muy pronto harían posible la discusión de los datos astronómicos que posibilitaron el viaje de Colón, así como todas las demás travesías transatlánticas que dieron origen al Imperio Español en ultramar.

Quizá el mejor y más conocido testimonio del espíritu humanista que animaba en Salamanca la práctica de los saberes científicos, sea el célebre fresco conocido como *El Cielo de Salamanca*, que decoraba la bóveda de la antigua biblioteca de la universidad, y del que hoy sólo conservamos una parte que logró sobrevivir a la destrucción de la biblioteca original. La parte sobreviviente es suficiente para darnos una idea muy clara del enorme valor artístico y

científico que alcanzó esta obra, y por lo tanto, que alcanzó también la Universidad de Salamanca en esa época. El fresco fue pintado entre 1483 y 1486, y su autor fue Fernando Gallego. Este fresco es una magnífica muestra de arte renacentista, muy diferente conceptualmente del anterior arte tardío medieval, y retrata con gran realismo y belleza las figuras alegóricas de las constelaciones, introduciendo además una serie de referencias iconográficas con un carácter decididamente humanista, que hacen alusión, sobre todo, a Petrarca y a la poesía latina clásica. Esto por sí solo bastaría para ganarle a la obra de Fernando Gallego su merecido lugar entre las grandes muestras del arte español de todas las épocas; pero, hay algo más: este fresco es también una obra de divulgación científica, pues sobre cada figura alegórica, y a lo largo de todo el cielo de la bóveda, se representaron las estrellas con su correspondiente magnitud, al igual que los planetas, como un enorme libro de enseñanza astronómica para los alumnos de la Cátedra de Astrología. Si se compara *El Cielo de Salamanca* con las tablas astronómicas de Zacut, incluidas en su texto de 1478 *La Gran Composición*, uno de los textos fundamentales sobre el saber astronómico renacentista, se puede ver fácilmente que las estrellas y planetas que aparecen en la pintura de Gallego no tienen una disposición caprichosa o arbitraria, sino que son un verdadero mapa astronómico, que muestra correctamente la posición de todas las estrellas fijas conocidas en su tiempo, así como las variables de magnitud entre unas y otras, en concordancia con las listas de las tablas astronómicas de Zacut[13]. Así, se puede entender de inmediato la relación entre el conocimiento científico y la ilustración artística de ese conocimiento, con una clara intención didáctica, en la mejor tradición de enseñanza que siempre ha caracterizado al verdadero Humanismo.

Los sabios salmantinos, además de facilitar los datos astronómicos que hicieron posible la navegación transatlántica, también contribuyeron enormemente a la elaboración de planos y cartas de navegación, así como al pleno desarrollo de la cartografía americana, que muy pocos años después de Colón ya estaba trazando con precisión los contornos de las islas, penínsulas y costas continentales del Nuevo Mundo, trazándolos, además, en planos

[13] Esta comparación la ha realizado efectivamente Cirilo Flórez Miguel, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Se puede consultar al respecto los libros *El humanismo científico*, de 1988, y *La Ciencia del Cielo*, de 1989, ambos de Cirilo Flórez Miguel, Pablo García Castillo y Roberto Albares, editados por la Universidad de Salamanca, en Salamanca, así como el ensayo *Las ciencias y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, de Cirilo Flórez Miguel, en *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Luis Rodríguez San Pedro y Juan Luis Polo Rodríguez (Eds.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2011.

modernos, que asimilaban sus datos en cantidades numéricas, donde las posiciones geográficas quedaban relacionadas entre sí en los planisferios y cartas de navegación por medio de coordenadas, grados y números, ofreciendo una exactitud en sus descripciones que hubiese sido impensable en el pasado inmediato de la Edad Media, con su mentalidad inclinada todavía a la simbología mágica o mitológica. Así, por ejemplo, ya en 1498, apenas seis años después del descubrimiento, y cuando sólo habían realizado el viaje a «Las Indias Occidentales» las sucesivas flotas al mando de Colón, los astrónomos salmantinos, como Núñez de la Yerba o el mismo Antonio de Nebrija, ya sabían por sus cálculos y sus tablas, que Colón se equivocaba, y que era matemáticamente imposible que hubiese llegado realmente a la India, cosa que el mismo Colón, en cambio, era incapaz de ver. Esto es importante de señalar, sobre todo en relación a la absurda leyenda decimonónica, inventada por escritores estadounidenses interesados románticamente en España, como Washington Irving, o por hispanistas republicanos como William H. Prescott, que escribieron obras para ensalzar el viaje y el descubrimiento colombino, resaltando el carácter noble y valeroso del Almirante, pero que, al hacer esto, con frecuencia distorsionaron o exageraron los hechos en contra de aquellos que, por una razón o por otra, se enfrentaron a Colón, como es el supuesto caso de los sabios salmantinos que rechazaron su proyecto en 1486. Además de confundir a la Universidad de Salamanca, que no tuvo nada que ver en este asunto, con la Junta de Salamanca, que es la que realmente examinó el proyecto de Colón, y a esta última con la Junta de teólogos de Valladolid, los escritores estadounidenses y franceses que propiciaron esta leyenda, simplemente afirmaron que en Salamanca no había personas lo suficientemente preparadas científicamente para entender la propuesta de Colón, pues en vez de buscar la verdad en los números, la querían encontrar «tan sólo leyendo las Sagradas Escrituras». Este disparate pasa por alto que, si en algún lugar de España había personas verdaderamente conocedoras de la ciencia astronómica, ese lugar era precisamente Salamanca. Y, sobre todo, pasa por alto el hecho obvio de que Colón no demostró nunca tener razón en sus argumentos, pues lo que él argumentaba, aunque en el fondo era correcto –es decir, que era posible llegar hasta Asia navegando hacia el Occidente–, en realidad estaba basado en cálculos insostenibles, que se quedaban muy cortos al estimar la extensión del Océano Atlántico; los sabios salmantinos, por su parte, nunca negaron que fuera posible una ruta occidental hacia China y la India, sino, simplemente, no aceptaron los cálculos de Colón, que estimaban la distancia hacía China en menos de la mitad de la que calculaban,

correctamente, los salmantinos, tomando en cuenta su idea, más o menos precisa, de la verdadera circunferencia de la Tierra, de acuerdo a los antiguos cálculos de Eratóstenes. Puesto que ni Colón ni los sabios que discutieron con él podían saber que existía América, como un continente intermedio entre la vasta separación occidental de Asia y Europa, el hecho inconmensurable de que Colón se haya encontrado a la mitad del viaje con las costas del Nuevo Mundo no representa una reivindicación de los argumentos empleados por Colón en su discusión con Salamanca; sin embargo, así fue precisamente como lo vieron estos escritores románticos en el Siglo XIX, que pretendieron levantar a Colón rebajando a Salamanca y sus sabios, representados en esta literatura popular decimonónica como un montón de teólogos obscurantistas, desbordantes de «misticismo» e «ignorancia» medievales. Así pues, es necesario resaltar de nuevo el verdadero papel que jugó Salamanca en el progreso de las ciencias modernas –la astronomía, la cartografía y la geografía– que posibilitaron el conocimiento y la exploración hacia el Nuevo Mundo.

Salamanca estuvo directamente relacionada con prácticamente cada paso que dio España en su expansión al Nuevo Mundo. Además de la labor de sus cosmógrafos en la generación de los conocimientos astronómicos y cartográficos necesarios para la empresa americana, éstos también cumplieron un papel tan importante como el de los mismos juristas al posibilitar los acuerdos internacionales que le daban una forma legal a la exploración y colonización de las nuevas tierras. Así, por ejemplo, el principal cosmógrafo salmantino en los años del descubrimiento, Diego de Torres, quien fue el titular de la Cátedra de Astrología entre 1481 y 1496, fue llevado en 1494, en calidad de asesor real, a Tordesillas, para asesorar científicamente a los Reyes Católicos en el histórico tratado que preparaban las coronas de Castilla y Portugal para delimitar los dominios marítimos y territoriales de uno y otro reino en las tierras recién descubiertas, y sobre todo, en las tierras aún por descubrir. Con el Tratado de Tordesillas, verdaderamente, se estaba planificando el mundo futuro.

Por supuesto, el aspecto más conocido de la intervención salmantina en la expansión española hacia el Nuevo Mundo es el de la discusión abierta sobre los derechos naturales de los indios americanos, que enfrentó a varias de las mentes más brillantes de España en una serie de debates, polémicas públicas, reflexiones filosóficas, teológicas, morales, jurídicas y políticas, y publicaciones de innumerables tratados, relecciones, cartas y escritos varios sobre todos los aspectos posibles de esta cuestión. El tema es ciertamente muy amplio, y como

lo he estado desarrollando en otros lugares, ya no lo trataré de nuevo aquí.

Lo que mencionaré, como punto final en esta visión rápida sobre el Humanismo renacentista español, y particularmente, sobre el papel que desempeñó la Escuela de Salamanca en este pensamiento humanista, es la reproducción de sí misma que realizó Salamanca en América, como uno de los esfuerzos principales para calcar el modelo social español en sus nuevas provincias ultramarinas.

Probablemente no haya ningún otro aspecto que muestre tan claramente este afán por reproducir en el Nuevo Mundo a la sociedad española peninsular que la decidida construcción de universidades emprendida por los españoles en cada una de las principales ciudades de sus dominios americanos. Este dato, por sí mismo, es una muestra contundente de que el espíritu que guió siempre a los reyes y gobiernos de España —tanto Austrias como Borbones— en América no fue otro que el de extender los límites de la misma España hasta el otro lado del Atlántico, españolizando desde sus raíces estas nuevas tierras y haciéndolas propias, como una extensión ultramarina del Reino de Castilla, reproduciendo en ellas todas las instituciones peninsulares desde sus cimientos, comenzando por las más fundamentales, como eran el gobierno, la iglesia y las universidades; este esfuerzo enorme contrasta por completo con la mentalidad imperialista (que hoy en día, con tanta frecuencia como torpeza, se quiere atribuir justamente a España en su relación con América) que desarrollaron otras naciones europeas en los siguientes siglos, y que llegó a su apogeo con el imperialismo decimonónico europeo en África, caracterizado por la explotación masiva de recursos materiales y comerciales en las colonias, en beneficio único de la metrópoli imperialista, y sin dejar apenas algún beneficio para la población local, que era sistemáticamente aislada de la casta europea dominante, y abandonada a una mera condición de servidumbre frente a sus dominadores, pero sin recibir en cambio el beneficio de una buena educación, una mejoría material de su nivel de vida y un sueldo justo por su trabajo; todo esto, desde luego, como una consecuencia directa de la falta de interés de los gobernantes europeos por la vida y el futuro de los habitantes de las colonias, que sólo eran considerados en función de su papel de mano de obra barata, apropiada para garantizar el suministro de materias primas en una cadena comercial cuyo único propósito era el beneficio de la metrópoli imperial, la cual, fuera de esta relación comercial, no tenía mayor interés por los pueblos sometidos a su dominio, o siquiera por la extensión de su propia cultura europea a las tierras coloniales para el beneficio de los colonos.

España, en el extremo opuesto a esta forma de entender la expansión a otras tierras fuera de Europa, nunca fundó meras «colonias» en las tierras americanas que había descubierto y colonizado, sino nuevas *provincias*, que se sumaban a las ya existentes en la península, y que bajo la forma jurídica y administrativa de los virreinatos, simplemente extendían las fronteras del Reino de Castilla hacia las tierras americanas, incorporando todas sus riquezas como propias y asimilando a sus habitantes nativos como nuevos súbditos de la corona, bajo el gobierno de un Virrey —que desde luego, gobernaba y administraba la provincia en representación del Rey— en cada uno de los virreinatos, comprometido a garantizar el buen gobierno y la prosperidad general del reino: esto, desde luego, significaba comprometerse a educar a sus habitantes (en el caso concreto de los indios, educación y evangelización iban de la mano), a proporcionar todos los medios necesarios para el cumplimiento de los rituales del culto y para el completo seguimiento de los preceptos religiosos que ordenaban la vida de una sociedad católica, a impartir justicia de acuerdo al derecho y las leyes, y a fomentar el comercio y el surgimiento de actividades industriales que permitieran administrar las tierras y los recursos de la mejor manera posible. Esto, en la praxis, básicamente significaba el tener que construir una gran cantidad de templos e iglesias, de universidades, colegios, escuelas y seminarios, de palacios y edificios públicos, y de indispensables anexos culturales, como imprentas, bibliotecas, talleres de arte y colecciones culturales y artísticas, además de todos los otros requerimientos urbanos de naturaleza estrictamente pragmática comunes a toda sociedad en desarrollo, como aquellos llevados a cabo por otras naciones europeas en sus asentamientos en otras apartadas regiones del mundo. El esfuerzo material, intelectual y espiritual que esta empresa requirió no tiene realmente ningún equivalente en la historia moderna, y es solamente en la Antigüedad clásica donde podríamos encontrar un ejemplo con una dirección y alcances paralelos, y con el mismo sentido vital de querer expandir la civilización propia hasta los confines mismos del mundo conocido, con la expansión de Roma hacia todo el mundo antiguo, romanizando a su paso todos los rincones de Europa, y vastas zonas de África y Asia. En todo caso, es necesario insistir en el carácter peculiar de la expansión española hacia el Nuevo Mundo, como un ejemplo de desarrollo histórico que marca su propia ruta, y que por lo tanto requiere una interpretación histórica propia, que no pretenda meramente asimilarla en las categorías más convencionales de «medieval» o «moderno», siguiendo las pautas generalistas pensadas para otras situaciones históricas: ni se trató de una nueva cruzada medieval, ni fue tampoco el inicio del imperialismo moderno. Sencillamente, el

impulso evangelizador y colonizador hispano en el Nuevo Mundo tiene una esencia espiritual y civilizatoria que responde claramente a los ideales del pensamiento humanista, y que no puede ser reducido ni explicado por meras comparaciones con la histeria y el fanatismo de las cruzadas religiosas ni con el oportunismo cínico del imperialismo moderno y su afán de lucro. Lo que aquí tenemos, en cambio, es el deseo de imponer la civilización propia en otras tierras y a otros pueblos, a los que se pretende reconstruir a imagen y semejanza de uno mismo.

Uno de los aspectos que más claramente señalan este aspecto de la expansión española en el Nuevo Mundo es el afán de reconstruir en aquellas tierras todas las estructuras legales, jurídicas, religiosas, administrativas y educativas que ya existían en España, de tal modo que esta extensión ultramarina del reino castellano fuera efectivamente un fiel reflejo de la realidad social de su patria europea. Y, aparte de la evangelización misma, y de la rapidez y fuerza con la que se extendió la religión católica entre los indios y se multiplicaron las iglesias y templos en el territorio americano, quizá no haya otro ejemplo mejor para ilustrar este afán de reproducir en las Indias la realidad española en toda su verdadera dimensión social, que la dedicación puesta por la corona y por la iglesia para extender en América una red de universidades, colegios, escuelas y seminarios perfectamente equiparable con aquella que ya existía en la península, para beneficio de los súbditos americanos de la corona de España. Hablando únicamente de las universidades, por ejemplo, resulta muy significativo el hecho de que los españoles hayan construido en sus provincias americanas, a lo largo de los trescientos años que duró el sistema virreinal en el continente, un total de treinta y seis universidades (o, de acuerdo a otros autores, treinta y tres o treinta y cuatro; el dato puede variar ligeramente dependiendo de si se toma en cuenta a las dos o tres escuelas o colegios que a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX funcionaban plenamente bajo una estructura de régimen universitario, pero que todavía no habían obtenido oficialmente la cédula real que los acreditaba definitivamente como universidades, o se encontraba este título apenas en una fase de tramitación), mientras que en España misma había treinta y dos; es decir, el número de universidades españolas en el Nuevo Mundo igualaba, o incluso superaba, al número de universidades en España, demostrando con toda claridad el compromiso real asumido por la corona para desarrollar en su totalidad a la sociedad hispana al otro lado del Atlántico (esto es algo, desde luego, que se opone por completo a la visión «colonialista» que con frecuencia, mezquinamente, se le quiere achacar a la acción de España en el Nuevo

Mundo, pintada todavía, en el relato tradicional de la Leyenda Negra hispanofóbica, como una potencia explotadora preocupada únicamente por exprimir hasta la última riqueza de sus «colonias» sometidas en América, sin darles nada en absoluto a cambio); además, si se tiene en cuenta que las universidades españolas en la península, comenzando por la primera de todas ellas, Salamanca en 1218, habían ido apareciendo y formándose en un proceso natural de varios siglos, resulta todavía más impresionante y significativo el que un número todavía mayor de universidades hispanas se hayan construido por decreto real o pontificio en el Nuevo Mundo en la mitad de tiempo (tres siglos, hasta el momento de la independencia de las provincias americanas, contra los seis con que para entonces contaban las universidades peninsulares).

Y, si además se considera el hecho de que, en contraste con estos números, los otros países europeos que extendieron sus dominios al Nuevo Mundo o a otras posesiones coloniales en otras partes del orbe, apenas y mostraron interés en construir colegios o universidades para los habitantes de sus colonias (Portugal, por ejemplo, no construyó una sola universidad en el Brasil colonial, ni en ninguna otra parte de sus dominios ultramarinos; Holanda no solamente no construyó universidades, sino incluso no sintió siquiera la necesidad de construir escuelas de educación secundaria en las Indias Holandesas hasta ya bien entrado el siglo XX; y en cuanto a Francia, a Inglaterra, a Alemania, a Bélgica o a Italia, todas estas naciones, combinadas, y sumando todas las escuelas e institutos de educación superior en sus posesiones en todos los continentes, se quedan en una cifra muy inferior al número de universidades que España fundó en sus virreinatos americanos), se verá entonces con mayor transparencia el enorme mérito del esfuerzo hispánico en esta expansión cultural y humanista sin precedentes en la historia. Desde la fundación de la primera universidad en el Nuevo Mundo, la Universidad de Santo Domingo, en la isla Española (hoy en día, la República Dominicana), en 1538, a tan sólo cuatro décadas del descubrimiento de América, hasta la edificación de la última de ellas en el período español, la Universidad de León, en Nicaragua, en 1812, ya en plena turbulencia independentista americana, España no dejó de construir en ningún momento universidades y centros de enseñanza en sus provincias americanas, con un encomiable afán de hacer prosperar a las poblaciones hispanas del otro lado del Atlántico.

En esta enorme empresa educativa y civilizatoria, Salamanca jugó desde el primer momento un papel fundamental, pues al ser la universidad más antigua e importante en España, fue naturalmente tomada como el modelo sobre el cual se guiaron la organización académica, la administración, las cátedras y la

dirección de la enseñanza en prácticamente todas las universidades hispanoamericanas: de hecho, sólo dos de estas universidades, la de Santo Domingo y la de La Habana, que tomaron sus normativas primeras y sus privilegios de Salamanca, tuvieron también privilegios e influencia directa de la Universidad de Alcalá, aunque la relación con la Complutense era mucho menos directa que aquella que se mantenía con Salamanca como *Alma Mater*, pues los vínculos con Alcalá, desde América, fueron siempre una cuestión más de índole jurídica y formal que verdaderamente formativa. Así, se puede realmente afirmar que todas las universidades hispanoamericanas, en mayor o menor grado, y en una forma directa o por mediación de las otras, recibieron una fuerte influencia de Salamanca, con lo que, naturalmente, la influencia de la Escuela de Salamanca también llegó con mucha fuerza a todos los centros del saber en el Nuevo Mundo.

La relación entre las universidades americanas con Salamanca nació, en un primer momento, con una exigencia manifiesta de los reyes de España para que las nuevas casas del saber en las provincias de ultramar tomasen a Salamanca como un modelo a imitar e hiciesen todo lo necesario para parecerse a ella, al mismo tiempo que se indicaba a los salmantinos que deberían hacer todo lo que estuviese a su alcance para extender su saber e influencia a las Indias. Pero, como lo indican con toda claridad los numerosos documentos universitarios de la época, más que las ordenanzas y decretos reales o las bulas pontificias, lo que realmente acercaba conscientemente a las universidades hispanoamericanas a su *Alma Mater* era el prestigio de ésta como una institución, y la admiración general hacia el pensamiento salmantino en muchos de los primeros fundadores y administradores de las nuevas universidades americanas, que realmente deseaban seguir el modelo salmantino, sin la necesidad de que el Rey lo exigiese. Esto es especialmente cierto en el caso de las dos mayores universidades de la América virreinal, la Universidad de Méjico, en el Virreinato de Nueva España, y la de Lima, en el Virreinato del Perú, ambas fundadas en 1551, y ambas nacidas por real decreto, sometidas al real patronato, y financiadas por la real hacienda —es decir, gobernadas por la corona—, y ambas confirmadas más tarde por una aprobación pontificia, con lo que tuvieron un doble respaldo, tanto de reyes como de papas. (Esto último es algo, por otra parte, cierto para la gran mayoría de las universidades y colegios españoles en América, donde la mayoría de ellos nacieron por un decreto de la corona, pero luego consiguieron también el apoyo papal, o, en algunos casos, nacieron por mandato pontificio, para obtener luego también la aprobación real). Las dos universidades, además, fueron radicalmente salmantinas, tanto en

espíritu y pensamiento como en normativas y organización, y, junto con la muy posterior Universidad de Caracas (fundada en 1721), fueron siempre las más fieles seguidoras del espíritu salmantino, y, por extensión, de las enseñanzas de la Escuela de Salamanca, sobre todo, por mediación de la Orden de Predicadores. La influencia de Salamanca fue siempre más directa y se sintió primeramente en estas universidades mayores, y luego, en una forma menos directa en el resto de las escuelas americanas, con frecuencia precisamente desde la mediación sobre ellas de las mismas universidades de Méjico o de Lima.

De hecho, los estatutos y constituciones de estas dos universidades, así como de varias otras, fueron escritos directamente por legisladores salmantinos, con lo que se aseguró una semejanza muy real con el modelo de Salamanca, que se hizo notar desde el principio en la organización de la vida en los colegios americanos, fiel reflejo de la vida en los salmantinos, así como en las normas académicas y la estructuración de las cátedras. Además, conforme fueron creciendo las universidades, su acervo bibliográfico, científico y artístico, y el número de sus docentes y personal general, más se asemejaron a Salamanca en su época de esplendor (si en Salamanca, la mayor gloria de la universidad corresponde precisamente con el mejor momento de la Escuela de Salamanca, a lo largo de todo el siglo XVI, en cambio, hablando de las mayores y mejores universidades americanas, las de Méjico y Lima, su gran momento de esplendor es con seguridad el siglo XVIII, en parte por los efectos generalmente positivos de las reformas borbónicas ilustradas, pero, más que nada, por el simple hecho de que alcanzar la verdadera excelencia siempre se lleva tiempo, y hubiese resultado algo muy difícil lograr semejante desarrollo desde sus primeras décadas de existencia, con las carencias de los primeros tiempos, en naciones aún en plena construcción); así, de este paulatino crecimiento y perfeccionamiento académico, también resultó una ampliación de los privilegios que se les concedían, por medio de cédulas reales y bulas pontificias, como justa recompensa a su buen quehacer en la enseñanza; en el caso de las universidades mayores, las de Méjico y Lima, ambas consiguieron privilegios completos, a imagen de Salamanca, a unas pocas décadas de su fundación, y antes de que terminara el siglo XVI; en el caso de las menores, tuvieron en un principio privilegios limitados, que se fueron ampliando con el correr de los años. En todos los casos, sin embargo, resultaba bastante clara la voluntad de los reyes y los papas por fomentar, y recompensar, el seguimiento en Hispanoamérica del modelo de Salamanca.

A esto ayudó considerablemente, desde luego, el que tantos discípulos de

Salamanca se hubiesen trasladado al Nuevo Mundo desde las primeras décadas de la colonización española en América. Con ellos llegó también el Humanismo en su forma más clásica, y a su vez más hispánica, para echar raíces en forma definitiva al otro lado del mundo, en una civilización hispanoamericana que, pese a toda la larga historia de desencuentros y nuevos encuentros con sus orígenes hispánicos, sigue teniendo en común con España precisamente sus vínculos humanistas y culturales. Desde que nació en los primeros frailes dominicos la ilusión de ir a predicar y evangelizar a los habitantes de las islas descubiertas por Cristóbal Colón, justamente cuando le oyeron relatar lo que había visto y entendido sobre esta gente (que Colón describía como «pura e inocente, perfectamente dispuesta a recibir la palabra del Señor»), precisamente al regreso de Colón de su primer viaje, en 1493, al momento en que los dominicos realmente se organizaron para la cruzada y consiguieron el permiso del Rey para establecer la Orden de Predicadores en América, con la solicitud de Diego de Mendoza en 1508, desde el Convento de San Esteban en Salamanca, al Rey Fernando el Católico, pasaron tan sólo quince años. Los dominicos llegaron a La Española (hoy República Dominicana) en 1510, y diez años después ya estaban pensando en fundar ahí una universidad, a imagen de la de Salamanca, en donde todos ellos habían estudiado; esta universidad se convirtió en una realidad apenas dos décadas más tarde, en 1538, con la fundación de la Universidad de Santo Domingo, menos de medio siglo después del descubrimiento original. En 1521 Hernán Cortés venció a los aztecas y fundó la Ciudad de Méjico; en diez años, la ciudad ya tenía una imprenta, en 1531, y en treinta, una universidad, la Universidad Pontificia de Méjico, fundada en 1551 (además de que, antes de la universidad, se había fundado ya el Colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, en 1536, que nunca llegó a ser una universidad, pero era de cualquier modo un centro de enseñanza superior, donde se enseñaban las siete artes liberales). Otro tanto sucedió en Perú, que Pizarro conquistó en 1533, con su capital, Lima, fundada en 1535, y ya con su propia universidad, la Universidad de San Marcos de Lima, en 1551. Estos brevísimos plazos de tiempo, con un crecimiento cultural a pasos enormes, muestran con todo realismo el grado de seriedad que impulsaba a los españoles en su decisión de expandirse por las nuevas tierras, llevando su cultura y su espíritu por todas partes. A los dominicos les siguieron muy pronto los franciscanos y los agustinos, y algunas décadas después los jesuitas, multiplicando en todas direcciones la transmisión de la cultura hispánica.

Pero no solamente se transmitió la educación y el conocimiento hispánicos en una forma lineal, sino que los evangelizadores y educadores españoles se

esforzaron mucho, a la vez que enseñaban a los indios los valores morales, religiosos, culturales y artísticos europeos, en aprender de los indios todo lo que pudieran, empezando por sus lenguajes, como única forma práctica de impulsar la evangelización. Sin duda, una de las mayores hazañas filológicas y lingüísticas de todos los tiempos fue el aprendizaje sistemático que hicieron los evangelizadores españoles de las lenguas indias, sobre todo los franciscanos y los dominicos, y su traducción a un conocimiento objetivo, ordenado y transmisible en forma eficiente, a través del estudio *in situ* de la forma en que funcionaban las lenguas indias, por medio de un uso masivo de traductores indios, en donde tanto los indios aprendían castellano, como los españoles aprendían las lenguas indias; luego, por el traslado de esas lenguas a un sistema de escritura, mediante su adaptación fonética al alfabeto latino, con el agregado de una estructura morfológica que respetaba la forma de la lengua india, pero a la vez la adaptaba gramaticalmente al modelo latino y al uso de la escritura alfabética; y finalmente, por la creación de una verdadera gramática, con un juego completo de reglas sintácticas y ortográficas, que permitían el posterior estudio y aprendizaje de las lenguas indias en una forma objetiva, sin quedar limitado ese aprendizaje a los ejemplos particulares que cada nuevo estudiante pudiera ir encontrando en el camino, sino contando con verdaderos diccionarios y gramáticas que pudieran funcionar como libros de texto eficientes. El *Arte de la Gramática*, o *Gramática Castellana*, de Antonio de Nebrija, fue la herramienta fundamental para la adaptación de las lenguas indígenas americanas a una estructura gramatical completa, que permitiera dotar a estos lenguajes de un verdadero sistema de escritura, de tal modo que no solamente fuera más fácil para los evangelizadores europeos aprender las lenguas de los indios y así evangelizarlos en una forma más eficiente, sino, sobre todo, para permitir que los mismos indios descubrieran el magnífico poder de la escritura, y que así aprendieran a leer y escribir por primera vez en sus propias lenguas, como un modo de facilitarles también el aprendizaje del castellano. Quizás, la forma más directa y rápida de entender el impacto y el extraordinario mérito intelectual que tuvieron los lingüistas hispanos que crearon las primeras gramáticas indias, es considerar por un momento el hecho de que gracias a ellos, algunas lenguas indígenas americanas, como el náhuatl y el quechua, tuvieron una gramática completa mucho antes que los alemanes o los ingleses tuvieran una para sus propios idiomas. La inmensa labor de los cronistas y lingüistas españoles para conservar la lengua y la cultura de los indios –que, sin su esfuerzo, sin ninguna duda se hubiese extinguido ante el embate de la nueva civilización hispanoamericana– es algo que no se ha reconocido

suficientemente, ni tampoco el hecho de que ese esfuerzo no solamente fue impulsado por la fe religiosa, sino, en una forma al menos tan notable como en aquella, por el espíritu del Humanismo.

Sin duda, uno de los humanistas más grandes que contribuyeron a ese estudio sistemático de las lenguas indias fue el franciscano Bernardino de Sahagún, responsable durante más de cincuenta años del Colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, el mayor colegio en la Nueva España hasta la consolidación de la Universidad Pontificia, y el primer centro de estudios filológicos en el Nuevo Mundo, encargado de la traducción, del castellano y el latín al náhuatl, y viceversa, de los textos de enseñanza, así como de dotar de una gramática a la lengua de los indios, el náhuatl. Bernardino de Sahagún fue también un incansable cronista de las costumbres y tradiciones de los indios, y es gracias a él y a sus informantes indios que hoy en día conocemos mucho de la vida de los indios del centro de Méjico antes de la llegada de los europeos. Y, puesto que Fray Bernardino fue un destacado alumno de Salamanca, donde hizo sus estudios teológicos y filosóficos, su brillante obra en el Nuevo Mundo puede ser considerada también como un legado del humanismo salmantino renacentista. Lo mismo se puede decir de otros grandes sabios salmantinos que emigraron a la Nueva España para dedicarse ahí a la enseñanza y al estudio, como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Ledesma, ambos discípulos directos de Francisco de Vitoria en Salamanca. Igualmente destacan otros alumnos de Salamanca, como Antonio Rodríguez de Quesada, que fue el primer Rector de la Universidad Pontificia de Méjico, y oidor de la Real Audiencia de Nueva España, o el Marqués de Villena y Duque de Escalona, Diego López Pacheco, que fue Rector de Salamanca y posteriormente Virrey de Nueva España, o el literato Francisco Cervantes de Salazar, catedrático en la universidad novohispana, o Juan de Palafox y Mendoza, Obispo, Virrey y Capitán General de la Nueva España, y creador de la mayor biblioteca del reino, o Pedro Farfán, decano del Derecho novohispano. Y, desde luego, no se puede olvidar que el mismo fundador del reino de Nueva España y de la Ciudad de Méjico, Hernán Cortés, el conquistador, era también un alumno de Salamanca. En el Perú, destacaron salmantinos como el Obispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, misionero y gran organizador de la Iglesia peruana, que terminó como Santo de la Iglesia Católica, o Fray Vicente Valverde, el primer Obispo de Cuzco, o Antonio Hervias, Obispo de Cartagena de Indias y Rector de la Universidad de San Marcos, en Lima, o Pedro Gutiérrez Flórez, comendador de la Orden de Alcántara, quien fue Rector de la Universidad de San Marcos y dirigió, además, la Casa de Contratación de Indias, en Cádiz. Sin embargo, aparte de todos estos

hombres destacados, el impacto más directo de Salamanca en América se mantuvo muy probablemente en la legión de servidores públicos, administrativos, legisladores, secretarios, sacerdotes, maestros y funcionarios, educados en Salamanca, que luego se encargaron de levantar el inmenso aparato que sostenía al mundo virreinal americano.

Pero es importante no olvidar, además, que esta enorme aportación cultural salmantina fue también un intercambio, es decir, que fue un camino abierto en ambas direcciones, y que también Salamanca recibió la aportación de los hispanos nacidos ya en el Nuevo Mundo. En una fecha tan temprana como 1571, ya fue Rector de la Universidad de Salamanca un novohispano, Diego de Castilla, natural de la Ciudad de Méjico. Precisamente durante el rectorado de Diego de Castilla se fundó, en 1572, el Colegio de San Andrés (más tarde rebautizado como Colegio de San Pedro y San Pablo), con un fondo especial de cinco mil pesos de oro enviado desde las Indias por un antiguo alumno[14]. En efecto, los alumnos de Salamanca que llegaron al Nuevo Mundo no solamente esparcieron las enseñanzas salmantinas en tierras americanas, sino que también ejercieron su influencia en la propia Salamanca, sobre todo, enviando ayudas económicas constantes desde las Indias, que en los tiempos difíciles ayudaron considerablemente a la universidad. Algunos de los más notables intelectuales de la Nueva España, que luego ejercerían una notable influencia de vuelta a las tierras ultramarinas, o en la misma España, estudiaron en Salamanca. Uno de los ejemplos más conocidos fue sin duda Juan Ruiz de Alarcón, nacido en Ciudad de Méjico y educado en su universidad, primero, y luego en Salamanca, donde completó sus estudios, para luego convertirse en uno de los grandes dramaturgos del Siglo de Oro. Pero quizá el más claramente vinculado a Salamanca fue Tomás de Mercado, sabio dominico integrante de la Escuela de Salamanca, conocido sobre todo por sus tratados sobre economía y moral. Este interesante miembro de la Escuela de los economistas salmantinos nació en Sevilla, pero emigró con su familia a la Nueva España siendo aún un niño, y así se educó en la Ciudad de Méjico, donde ingresó en la Orden de Predicadores y estudió en la Real y Pontificia Universidad de Méjico. Posteriormente volvió a España para estudiar en Salamanca, donde terminó convirtiéndose también en catedrático. Aunque escribió algunas obras en latín, prefería escribir en castellano, precisamente para poder ser entendido por aquellos que más se podían beneficiar de sus tratados, como los comerciantes y los negociantes. Su

[14] Se puede consultar en *Un alumno mejicano, Rector de Salamanca en el Siglo de Oro*, de Daniel Sánchez y Sánchez, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995. Este estudio fue publicado por la Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de Salamanca.

obra más conocida, el tratado *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, impreso en Salamanca en 1569, trata sobre la ley natural, con todas sus implicaciones morales y filosóficas generales, pero también sobre cuestiones muy prácticas, relacionadas con los problemas contemporáneos que surgían en la producción y venta de bienes, y en el comercio general entre diferentes regiones. Siempre se mantuvo en contacto estrecho con los comerciantes y su forma de hacer negocios, y fue un buen observador sobre todo del comercio ultramarino entre España y las Indias. Aquí es precisamente donde radica su importancia, pues como han señalado varios historiadores del pensamiento económico, Mercado, junto con otros doctores salmantinos que observaron de cerca el intercambio comercial transatlántico entre España y sus provincias ultramarinas, se beneficiaron grandemente de un conocimiento práctico que se daba en las circunstancias particulares de España y su Imperio, y que difícilmente podrían haber tenido los economistas y estudiosos de otras naciones, no familiarizadas con el enorme traslado de mercancías en una y otra dirección del Atlántico, y a través de Nueva España, del Pacífico. Así, esta enorme experiencia internacional e intercontinental, inspiró muchas de las ideas clave que luego desarrollaron los estudiosos salmantinos del pensamiento económico.

Esta característica se une, desde luego, a los otros intercambios, tan fructíferos, entre las dos Españas, a ambas orillas del Atlántico, como lo fueron los intercambios de ideas, saberes, y valores. Esto es particularmente cierto para la historia de la Escuela de Salamanca, que, como se ha visto, rebasó por mucho los límites de las aulas salmantinas, para extenderse por el mundo a todos los lugares donde llegó España y su civilización.

Bibliografia

1. ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La reforma de la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVI: los estatutos de 1594*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990.
2. ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La Universidad de Salamanca bajo Felipe II. 1575-1598*, Valladolid, Ed. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.
3. ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La docencia en la Universidad de Salamanca en el Siglo de Oro*, vol. 81 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2007.
4. ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Evangelización en América: los Agustinos*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
5. AULLÓN de HARO, Pedro (Ed.), *Teoría del Humanismo* (7 volúmenes), Madrid, Ed. Verbum, 2010.
6. BARRIENTOS GARCÍA, José, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1985.
7. BARRIENTOS GARCÍA, José, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 2011.
8. BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI,* Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
9. BOROBIO, Dionisio, *Evangelización en América*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
10. CURTIUS, Ernst Robert, *Escritos de Humanismo e Hispanismo*, Antonio de Murcia Conesa (Ed.), Madrid, Ed. Verbum, 2011.
11. ESPINEL MARCOS, José Luis, *Colón en Salamanca: los Dominicos*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
12. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel; ROBLES CARCEDO, Laureano; RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, (Eds.), *La Universidad de Salamanca* (2 vols.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1989-

1990.

13. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano; ALBARES ALBARES, Roberto, (Eds.), *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, Col. Aquilafuente 183, 2012.
14. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *El humanismo científico*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
15. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *La ciencia del cielo: astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1989.
16. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *La ciencia de la tierra: cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1990.
17. FUERTES HERREROS, José Luis, *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529*, vol. 37 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1984.
18. FUERTES HERREROS, José Luis, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y el Barroco*, vol. 102 de "Acta Salmanticensia: Biblioteca de pensamiento y sociedad", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2012.
19. FUERTES HERREROS, José Luis; LÁZARO PULIDO, Manuel; PONCELA González, Ángel, (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca, Edad Media y Moderna*, Cáceres, Ed. Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" (UPSA), 2013.
20. GARCÍA GIBERT, Javier, *La* Humanitas *Hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2010.
21. GÓMEZ CAMACHO, Francisco, *Economía y Filosofía Moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Ed. Síntesis, 1998.
22. GÓMEZ CAMACHO, Francisco; ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo, (Eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1998.

23. GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo*, en *Revista de Historia Económica*, Año VII, n. 2, 1989.
24. GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría económica española, 1544-1605*, León, Ed. Caja España, Obra Social, 2005.
25. MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco; HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón; ORTEGA, Alfonso, *Humanismo cristiano*, Col. "Salamanca en el Descubrimiento de América", Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1989.
26. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana, *Antología de Humanistas españoles*, Madrid, Ed. Editora Nacional, Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 1980.
27. MÉNDEZ SANZ, Federico, *La universidad salmantina en la Ilustración*, vol. 50 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990.
28. PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) "Escuela(s) de Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.
29. PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
30. PÉREZ, Joseph, *Humanismo en el Renacimiento español*, Madrid, Ed. Gadir, 2013.
31. PÉREZ VARAS, Feliciano, *Salamanca y su universidad en la cultura española*, vol. 40 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1985.
32. RIESCO TERRERO, Ángel, *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus Colegios. Siglos XV y XVI*, vol. 18 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1970.
33. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *Salmantica docet: la proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, Vol. I*, vol. 29 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1977.
34. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *La proyección de la Universidad de Salamanca en México*, en *Actas del Primer Congreso Internacional sobre Hernán Cortés*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986.

35. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ed. Fundación Ramón Areces, 1990.

36. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2005.

37. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *La universidad salmantina del Barroco, Periodo 1598-1625, vol. II: Régimen docente y atmósfera intelectual*, vol. 2 de "Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca", Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986.

38. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2001.

39. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique; POLO RODRÍGUEZ, Juan Luis, (Eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV.* Miscelánea Alfonso IX, 2010, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, Col. Aquilafuente 175, 2011.

40. SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla, Ed. Fénix, Colección Nueva Mínima del CIV, 2009.

41. SIERRA BRAVO, Restituto, *El pensamiento social y económico de la Escolástica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.

42. VALERO GARCÍA, María Pilar, *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1988.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Jorge Roaro es Investigador-FPI en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Doctorando [PhD (c)] en Filosofía en la Universidad de Salamanca. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca Edificio F.E.S., Campus Miguel de Unamuno 37007 Salamanca, España. Email: jorgeroaro@usal.es

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

> Roaro, Jorge. «La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 189—261. ISSN: 2254—0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca — Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 263-270

En busca de sí mismo

In search of himself

MARIO A. PRESAS

Recibido: *29-Julio-2014* | Aceptado: *29-Octubre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

> He pensado lo siguiente: para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente contarlo. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que sucede; y trata de vivir su vida como si la contara.
> *Sartre, La náusea*

EN SUS REVOLUCIONARIAS LECCIONES DICTADAS en el verano de 1923 en Friburgo, preludio de *Sein und Zeit*, Heidegger considera que la tarea básica de la reflexión filosófica equivale a una hermenéutica de la facticidad (Heidegger 1988). Con ello no está proponiendo un método, la hermenéutica, que deba aplicarse a un objeto, la existencia fáctica, sino más bien sosteniendo la tesis de que el hombre es de suyo comprensión e interpretación, y que de hecho se encuentra existiendo en un mundo ya interpretado. En su situación, el ser-ahí, el Dasein —como Heidegger denomina al hombre— debe asumir su poder-ser, debe llegar a ser él mismo. Pero también de hecho, el ser-ahí se encuentra siempre ya inserto en un sistema de creencias, conocimientos y valoraciones que no son propiamente las suyas, sino las de todo el mundo: de hecho se encuentra ya interpretado por el impersonal y omnipresente «uno» (*das Man*), que es el quien de la existencia cotidiana. En tal sentido, pues, la tarea de llegar a ser sí mismo equivale a recuperarse de la impropiedad del uno. Esta recuperación de la propiedad no significa la aprehensión de mí mismo como un carácter permanente, como una sustancia, sino más bien la comprensión de que, existiendo, debo ser fiel al proyecto que elegí. Me comprendo así como el entre, entre el nacimiento que escapa a mi poder de decisión, y la muerte que señalará la posibilidad de mi

M. A. Presas (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
Conicet, Argentina
email: mapresas@yahoo.com.ar

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 3, No4. Dic. 2014 | ISSN: 2254-0601
Salamanca-Madrid | www.disputatio.eu

NOTA CRÍTICA

imposibilidad. En vista de ese poder-ser último e intransferible, el ser-ahí toma la resolución de realizar un proyecto de sí mismo; y este «estado de resuelto» (Entschlosseheit) «constituye la fidelidad de la existencia con respecto a la propia mismidad» (Heidegger 1953, p. 391).

Estos escasos elementos de una fenomenología de la existencia, nos muestran la perplejidad del filósofo tras la destrucción de la idea de un sujeto substancial y de la consiguiente posibilidad de fundamentar la filosofía en un saber primero e inconmovible de ese mismo sujeto. Ahora la tarea es más bien describir los modos en que la existencia despliega su temporalidad más propia y va realizando sus posibles. Ello trae a la filosofía a la vecindad de la experiencia estética. O, dicho de otra manera, el filósofo puede preguntarse hasta qué punto determinados fenómenos que a primera vista parecen accidentales, podrían servir de modelo o de ilustración a ciertos enigmas que plantea la temporalidad. Podría suponerse, en efecto, que el relato, tanto en la crónica histórica como en la narrativa de ficción, no es un simple adorno de la vida, un entretenimiento, sino el modo más apropiado en que el existente humano da (se da) cuenta de su propia temporalidad e historicidad. Por esta vía quizás podamos entender mejor qué quiere decir llegar a ser sí mismo.

Como anticipación del tema, bien podemos recurrir a palabras de Sartre que siguen a la cita de nuestro epígrafe:

> Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. (...) Tampoco hay fin. (...) Y además, todo se parece.
>
> Esto es vivir. «Pero al contar la vida, todo cambia» (Sartre 1953 p. 54).

Según nuestra interpretación, ese cambio se debe al hecho de que la acción de contar, sobre todo si se manifiesta en una obra literaria de ficción, es una suerte de laboratorio experimental, que reproduce y anticipa las opciones de la existencia real y de ese modo predispone para la decisión moral. Por otra parte, sirve de modelo de la identidad propia, entendida no como la estabilidad de un carácter o la constancia de un ser substancial, sino más bien como ese modo de existir que se sostiene en el ser en virtud de la fidelidad. Así, pues, ante el enigma de la mismidad aplicaríamos la estrategia de distinguir, basándonos en las raíces latinas idem e ipse respectivamente, por una parte, la identidad, entendida a la manera de la permanencia de una cosa a través de los cambios temporales, y, por otra, la ipseidad, la mismidad de la persona en cuanto maintien de soi, en cuanto el otro puede contar con ella (Ricoeur 1990, p. 195).

En este sentido, la ipseidad puede describirse como la permanencia en el ser semejante al modo en que se mantiene la palabra dada o se es fiel a una promesa, en el sentido que condensa el aforismo de Nietzsche: el hombre es el único animal que puede prometer.

Al encontrarse en el mundo ya interpretado del uno, el existente encuentra también las historias, los textos, y se apropia de ellos en el acto de lectura. La primera función de la lectura consiste en sustraer al hombre de la caída en la facticidad y en el uno, creando una distanciación que posibilita explicitar la suerte de ser en el mundo desplegado delante del texto (Ricoeur 1986, p. 114). Para ello es preciso entrar en el juego de los imaginarios: el mundo del texto es, en definitiva, una trascendencia en la inmanencia de las estructuras; dicha trascendencia, por más fantasiosa que sea la fábula, la trama, no deja de ser una variación imaginaria del mundo en la que el lector entra —supuesto lo que Coleridge llamaba *willing suspension of disbelief*— tan sólo participando en el juego, haciendo jugar también él las variaciones imaginarias de su ego. (Ricoeur 1986, p. 370). Tan sólo en virtud de esa doble variación imaginaria es posible la efectiva fusión de horizontes, en que en definitiva consiste todo comprender (Gadamer 1975, p. 289), pues de otro modo no comprenderíamos un texto ni lograríamos captar en general el sentido de un suceso narrado en una historia.

En este punto radica además el núcleo de la hermenéutica —tomada ahora en un sentido más amplio que el inicialmente dado por Heidegger— pues aquí ha de tener lugar la applicatio del texto a nosotros mismos, lo cual hace transparente el modo de ser del existente en cuanto *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (Gadamer 1975, p. 323) expresión feliz pero casi intraducible de Gadamer, que Ricoeur parafrasea diciendo que «es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de una manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo» (Ricoeur 1986, p. 58, 98). Gabriel Marcel hubiera llamado dimensión metaproblemática o misterio a esta imposibilidad de objetivación, es decir, de tratar una cuestión como un problema cuyos datos pueden hacerme frente, ser puestos separados de mí —entendido yo mismo como un sujeto constante—, pues esos datos son precisamente los que me hacen ser yo (Presas 1967, p. 26).

Esta función hermenéutica es doble: por una parte, como decíamos, se trata de suprimir la distancia, la extraneidad; por otra, de hacer propio lo que se interpreta. Al ejercitarse espontáneamente en la lectura, esa doble tarea hermenéutica aclara la diferencia entre la identidad de un carácter tomado

como una cosa substancial y la ipseidad que se alcanza en la fidelidad y se concreta tan sólo como identidad narrativa. En este punto coinciden la obra del creador y la del lector, como dice Proust por boca de su personaje Marcel, pues «el deber y el trabajo de un escritor» es equiparable al «deber y al trabajo de un traductor» (Proust 1969, p. 240), ya que, en definitiva, la indagación del artista en su propia vida no tiene otra finalidad que la de recuperar lo propio —la mismidad— oscurecido, cegado, sepultado por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones de la costumbre que, como las arenas que va depositando un río de llanura en su desembocadura, terminan por impedir la libre circulación de las aguas. Aun en nuestra época de prosa —como decía Hegel al final de sus Lecciones de estética— el arte, a pesar de ser «cosa del pasado», conserva una insoslayable función crítica, que produce nada menos que «la liberación del espíritu del contenido y de las formas de la finitud» (Presas 1982, p. 69). En nuestro contexto diríamos que produce la liberación de la reificación que necesariamente encuentra el existente en el mundo cotidiano interpretado por el uno. «Ese trabajo del artista "—prosigue el novelista—" , ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida» (Proust 1969, p. 246).

Y este trabajo debe recomponer la identidad de cada uno, en una narración coherente, pues retrocede hacia aquellos comienzos y hacia aquellas profundidades «donde yace, desconocido por nosotros, lo que realmente ha existido» (*Ibídem*).

Para el lector, el texto es una especie de «ficción heurística» —según el término que Kant aplica a las Ideas de la razón (KrV. A771; B799)— con la constante apelación a que quien lee ponga lo propio, encuentre lo propio, vislumbre su mismidad, pues, como sigue diciendo el personaje proustiano, «en realidad, cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo» (Proust 1969, p. 264).

Según se desprende del análisis del acto de leer, dicha práctica consiste en una experiencia de pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos

extraños a nosotros mismos (Presas 1987, p. 692). En este sentido, el relato atañe más a la imaginación que a la voluntad, aunque la noción de identidad narrativa sigue siendo una categoría de la práctica, ya que referirse a la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la cuestión acerca de quién ha hecho tal acción, quién es el agente, quién es el sujeto responsable. Sin embargo, la lectura comporta también un momento de desafío o de provocación; y esta provocación no se transforma en acción sino por una decisión que hace decir de cada uno: *Ici, je me tiens*! (Ricoeur 1990, p. 355). Así, pues, la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera más que en virtud de ese componente de volición y decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. En este punto cobran todo su peso ontológico los análisis de la promesa y de la fidelidad de Gabriel Marcel y de Levinas, por ejemplo. Pero «los defensores del relato» podrían argüir, ante cualquier pretensión totalitaria de la ética de regir ella sola la constitución de la subjetividad, que «el relato jamás es éticamente neutro»; antes bien, se revela como «el primer laboratorio del juicio moral» (Ricoeur 1990, p. 167). De todos modos sigue en pie el hecho de que únicamente el lector, por su propia decisión, al convertirse a su vez en agente, en iniciador de acción, puede elegir entre las múltiples propuestas de justesse ética que le fueron ofrecidas por la lectura. En este punto la noción de identidad narrativa choca con sus propios límites y no le queda sino establecer una alianza con los componentes no narrativos que entran en la formación del sujeto actuante.

En este respecto y tan sólo a título ilustrativo no carece de interés recordar lo que sucede en la experiencia psicoanalítica, pues también ella es un laboratorio instructivo, no un laboratorio de experiencias irreales como las de la literatura de ficción, sino uno en el que se pone también de relieve el componente narrativo, ya que la psicoterapia se puede describir diciendo que «unos procesos interrumpidos se integran en una historia completa (que se puede narrar)» (Gadamer 1992, p.241). La finalidad de la cura es sustituir los fragmentos inconexos de la historia personal, que se ha hecho ininteligible e insoportable, por una historia coherente y aceptable en la cual quien se somete al análisis —que ha sido, auxiliado por el analista, el autor de tal historia— pueda reconocer su ipseidad. En la cura psicoanalítica aparece en efecto con bastante claridad como la historia de una vida se constituye por medio de una serie de rectificaciones aplicadas a relatos previos, lo cual, por otra parte, encuentra su *pendant* en la constitución de la identidad narrativa de pueblos y comunidades, como lo muestra ejemplarmente el caso del pueblo judío. En ambos casos, un sujeto —ya sea un individuo particular o una comunidad— se

reconoce en la historia que el mismo se cuenta a sí mismo sobre sí mismo (Ricoeur 1985, pp. 355 ss.).

Podríamos también aclarar la idea de la identidad narrativa en cuanto réplica poética que puede orientar a la reflexión en la búsqueda del estatuto ontológico de la mismidad, recordando la contraposición aristotélica de poesía y crónica. «La poesía es más filosófica y elevada que la historia» en el sentido en que ésta atiende sólo a lo particular y accidental, mientras que la poesía se atiene a lo que puede suceder. Al no estar atado al detalle confuso de los hechos, el poeta, el dramaturgo, el novelista, selecciona y reordena las acciones en la trama rígida de un mito, de una fábula —mediante lo que Ricoeur llama mise en intrigue (Ricoeur 1983, pp. 55 ss.). Al operar así con los «datos» el escritor pone en obra la verdad de una existencia, propone un mundo posible y en él una acción esclarecida precisamente por el sentido que cobra en ese mundo. Dicho de otro modo, si tenemos en cuenta que el sentido de los sucesos en la vida real se aclara, por así decirlo, desde el punto final hacia el que tendían sin que lo supiéramos, bien puede uno a veces pensar que en la vida real no pasa nada, como decíamos con Sartre; y que por ello hay que escoger entre vivir o contar. Porque solamente el relato ordena la insostenible incoherencia de todo existir, y lo hace en cuanto el orden narrativo elimina lo accesorio, lo no pertinente al fin de lo narrado- al sentido de la acción —conservando tan sólo los momentos que integran el ideal aristotélico de «una acción completa y entera, con un comienzo, un medio y un fin». En la vida real, tan sólo a posteriori nos percatamos de que un suceso inaugura una historia; pocas veces nos damos cuenta del medio donde se produce un cambio de fortuna con la claridad con que lo expone la obra artística; por último, casi nunca experimentamos el fin de la serie de sucesos con la intensidad con que lo arregla el arte, pues «ninguna acción tomada por sí misma es un fin (en este sentido de conclusión), sino en tanto que en la historia contada ella concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia por el reconocimiento, sella el destino del héroe con un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce, en el espectador la catharsis de la piedad y el terror» (Ricoeur 1986, p. 14).

Al ir viviendo, se va destruyendo toda forma definida, la existencia no está jamás concluida sino más bien retenida en la red de contingencias interpretadas por el uno, que la confunden, la fusionan caóticamente con lo que ella no es en propiedad. La operación del arte consiste en liberar de la opacidad de lo fáctico los momentos definitorios de la identidad del personaje; aunque irreal, esa identidad narrativa sirve de espejo y aclaración de la

identidad de la persona real. En la obra, decía Pirandello, «desaparecen los detalles inútiles; todo aquello impuesto por la lógica viva del carácter esta reunido, concentrado, en la unidad de un ser, digámoslo así, menos real y, sin embargo, más verdadero» por ello, Pirandello se anticipaba al dilema sartreano al confesar también que «en verdad, la vida o se vive o se escribe» (Presas 1975, p. 26).

Esta antinomia se revelaría como falsa si se atiende al hecho de que en verdad se escribe para interpretar la vida; y que la vida encuentra su identidad al reconocerse en una historia que se cuenta a sí misma, o que le cuentan los demás. Tal es quizás el sentido de la revelación que Marcel, el personaje de Proust, tiene al final de las laboriosas búsquedas de la *Recherche*, cuando, al cobrar conciencia del tiempo incorporado a su propia existencia y recuperado en las reminiscencias involuntarias y en la fidelidad a la futura obra, expresa: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por tanto, realmente vivida, es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla» (Proust 1969, p. 246). Con esto Proust no hace la apología de la literatura como métier, por así decirlo, sino que repite lo ya expresado por Sócrates, en el sentido de que una vida sin examen no merece ser vivida. Y este examen, esta literatura, es precisamente narrativo, en la medida en que —como dice Ricoeur— «comprenderse es apropiarse de la historia de su propia vida. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, guiados por los relatos, tanto históricos como ficticios, que nosotros hemos comprendido y amado» (Ricoeur 1991, p. 25).

Bibliografia

1) GADAMER, Hans-Georg (1975), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
2) GADAMER, Hans-Georg (1992), *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.
3) HEIDEGGER, Martin (1988), *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität) Gesamtausgabe Bd. &3. Frankfurt a. M.: Klostermann.
4) HEIDEGGER, Martin (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
5) PRESAS, Mario A. (1967), *Gabriel Marcel*, Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
6) PRESAS, Mario A. (1975), «Vida y arte en Luiggi Pirandello», *Criterio*, Buenos Aires, XLVII, N° 1707-08.
7) PRESAS, Mario A. (1982), «La "muerte del arte" y la experiencia estética», *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, N° 40.
8) PRESAS, Mario A. (1987), «La magia del arte en el mundo desencantado», *Criterio*, Buenos Aires, LX, N° 1999-200.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Mario A. Presas es Profesor Extraordinario Consulto en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Doctor en Filosofía [≈PhD Philosophy] por la Universidad Nacional de La Plata. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7. 1900 La Plata, Buenos Aires, Argentina. Email: email: mapresas@yahoo.com.ar

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Presas, Mario A. «En busca de sí mismo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 263–270. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: Si. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor. Publicado originalmente como:

Presas, Mario A. «En busca de sí mismo». *Revista Latinoamericana de Filosofía,* vol. 20, n°1 (1994) pp. 87-93. ISSN: 1852-7353.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 4 (2014), pp. 273-280

El ensayo, un estilo de pensar y decir: Entrevista a Liliana Weinberg

The essay, a literary style of thinking and saying: Interview with Liliana Weinberg

EDUARDO CESAR MAIA

Recibido: *17-Julio-2014* | Aceptado: *2-Diciembre-2014* | Publicado: *19-Diciembre-2014*

EN LA SIGUIENTE ENTREVISTA, LILIANA WEINBERG investigadora mexicana, nos habla de los orígenes históricos del ensayo, señala algunos posibles precursores, discute las principales características que identifican a este tipo de escritura e intenta mostrarnos que ésta está muy bien adaptada a nuestros tiempos, dichos «postmoderno». Liliana Weinberg (Buenos Aires, 1956), es Doctora en Letras Hispánicas por el Colegio de México e Investigadora Titular en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde se ha especializado en el ensayismo hispanoamericano. Su andadura académica está entre lo literario y lo filosófico. Entre su basta producción bibliográfica cabe mencionar: *Metodología de la crítica literaria* (UNAM, México, 1997); *El ensayo, entre el paraíso y el infierno* (FCE, México, 2001); *Umbrales del ensayo* (UNAM, México, 2004); *Situación del ensayo* (UNAM, México, 2006), *Pensar el ensayo* (Siglo XXI Editores, México, 2007), *El ensayo en*



E. C. Maia (✉)
Universidade Federal de Campina Grande, Brasil
email: eduardocesarmaia@gmail.com

busca del sentido (CIALC, México-Berlín, 2013), y *Biblioteca Americana. Una poética de la cultura y una política de la lectura* (FCE, México, 2014). Para conocer en detalle su trayectoria académica se puede consultar su página electrónica: http://liliana-weinberg.com/

1. ¿Es posible determinar con precisión el origen histórico del género «ensayo»?

Considero que Michel de Montaigne es el instaurador por excelencia del género. Un auténtico «instaurador de discursividad» en el sentido foucaultiano. Si bien pueden rastrearse muchos antecedentes del ensayo en la prosa no ficcional —y algunos críticos, como Lukács, consideran que ha sido Platón mismo el primer gran antecesor del ensayo—, sin duda quien hace las operaciones discursivas decisivas para el género es Montaigne.

2. ¿Qué características pueden determinar si un texto es o no un ensayo?

El ensayo es prosa de ideas, escritura de interpretación, estilo de reflexión, que nos ofrece una perspectiva del mundo y participa al lector, como decía Ortega, de nuevas maneras de ver las cosas.

El primer rasgo que lo caracteriza es que se escribe desde un yo que piensa y siente el mundo. El ensayo está siempre firmado, porque evidencia responsabilidad por la palabra. Lo que buscamos en el ensayo es un estilo del pensar y del decir, un modo expresivo, una escritura, un tono conversacional, incluyente del lector. En él hay una apasionante combinatoria entre el factor personal, *subjetivo*, y el interpersonal, *sujetivo*. El ensayo es un género que, para decirlo con Pierre Glaudes, resulta a la vez «egoísta y cívico», en cuanto vincula lo íntimo, privado, particular, peculiar, propio de un autor, con un alcance general, destinado a interpretar y valorar distintos aspectos del mundo, conversar con los lectores y no sólo convencerlos sino seducirlos, acercarlos no sólo a las ideas sino también a la escritura.

Cuando nos acercamos al ensayo, buscamos una visión o una versión de distintas cuestiones desde el punto de vista personal. Como dice Adorno, en el ensayo no sólo se representan temas, problemas, contenidos, sino el proceso mismo de pensarlos por parte del ensayista y el modo de participarnos a nosotros, sus lectores amigos, su proceso de pensamiento: convencernos, hacernos partícipes, amigos a los que —como en una conversación— debe a la vez saber convencer y seducir con sus intuiciones, mostraciones y demostraciones.

El autor se hace responsable de su palabra y asume hasta sus últimas consecuencias todo un estilo de escribir y de pensar. Por ello firma el ensayo, y asume así la responsabilidad por la palabra.

Algunos lectores pueden hacer un abordaje superficial, pragmático, instrumental, interesado, cosificador, del ensayo, que sólo busque unidades informativas o atienda sólo a los contenidos. Por ejemplo, puedo leer *Casa grande e senzala* porque quiero extraer datos sobre una cierta etapa de la vida del Brasil. Hacerlo así implicaría un tipo de lectura que Paulo Freire —y después de él José Luis Gómez-Martínez— consideraba instrumental, «bancaria», interesada. Pero también leemos ensayo para alcanzar una experiencia plena, desinteresada, conversacional, interpretativa, que nos permita atender a la escritura, el estilo, la experiencia estética y ética plena del ensayo, al modo que tiene el ensayista de ver el mundo, interpretarlo y predicar sobre él. Regresando a mi ejemplo, puedo leer a través del ensayo de Gilberto Freyre un modo de interpretar la vida del Brasil, de descubrir estratégicamente ciertas zonas de la cultura que pueden ser clave para apoyar dicha interpretación. Este tipo de lectura es la que a partir de Paulo Freire y Gómez Martínez podemos denominar «humanística». De este modo, puedo llegar a ver cómo gracias al prodigioso enfoque de Gilberto Freyre la «casa grande» y la «senzala» se convierten en un par de opuestos que establecen entre sí una relación dialéctica que acompaña la interpretación de una matriz cultural básica del Brasil, y funcionan en varios niveles a la vez: literalmente, como formaciones culturales descriptibles por un historiador o un antropólogo, pero también metafóricamente, incluso como personificaciones y como claves capaces de condensar diversos niveles de sentido.

3. Un valor filosófico central en la modernidad fue el de la «certeza». El ensayo, sin embargo, se caracterizaría por no garantizar nada ni tampoco por agotar los temas. ¿Cómo el ensayo pudo desarrollarse sin tomar en cuenta esas «reglas» filosóficas?

Precisamente un tema que me obsesiona es el de la buena fe y la verdad en el ensayo: ¿El ensayista habla de buena fe o de mala fe? ¿El ensayista busca la verdad? ¿Y de qué tipo de verdad se trata? Porque no es en efecto una certeza de corte positivo, o una verdad popperianamente falseable. En primer lugar, como dice Tomás Segovia, el ensayo se nutre precisamente de esa inadecuación básica entre verdad y sentido en el lenguaje. Es una permanente búsqueda de sentido guiada por una fidelidad a la verdad: empleando una imagen muy

expresiva, Segovia dice que la verdad no es ni la inquilina ni la casera del lenguaje, ni la arrendadora ni la arrendataria: es su garante. El ensayo lidia con la verdad en un mundo hecho valor, hecho sentido.

Por otra parte, a diferencia de lo que demanda la lógica que persigue univocidad y desambiguación, el ensayo trabaja con las lenguas naturales, y es desde adentro de ellas como busca sentido: dentro de la ambigüedad y la polisemia.

El uso del lenguaje que hace el ensayo no es meramente instrumental, no aspira sólo a fijar significados en un dominio recortado de la realidad, como lo exigen por ejemplo las posturas positivistas y cientificistas, sino que se aprovechan los niveles expresivos, figurativos, simbólicos, como se aprovechan las operaciones poéticas, para desplegar el sentido y religar dominios.

En mis clases, cuando procuro mostrar la diferencia entre discurso científico y discurso ensayístico, siempre evoco ese momento en que Florestan Fernandes, ese gran sociólogo autor de obras como los *Fundamentos empíricos de la explicación sociológica*, de 1960, al mismo tiempo que declaraba que había empezado la gran era de las ciencias sociales duras, tomó *Casa grande e senzala* e hizo una segunda declaración: esta obra es un gran «antecedente» del conocimiento científico de la sociedad, y tras decir esto la guardó en un cajón de su archivero. El ensayo de interpretación fue convertido, en el momento de normalización de las ciencias sociales, en un abuelo venerable pero que debía mantenerse callado y tratado como familia lejana: un antecedente impresionista, un pariente incómodo… Y sin embargo… Sobrevivió a la propia crisis de las ciencias sociales.

Tampoco debemos olvidar que varios de los más grandes ensayistas, desde Bacon y Locke, inauguraron desde muy temprano esa corriente genial que se dedicó a la indagación del lenguaje y el conocimiento.

Por otra parte, el problema de la «certeza» nos instala también en otro gran campo de discusiones, como las que se comenzaron a plantear, desde la propia filosofía analítica, a la esfera del arte y la literatura. Por ejemplo, un autor como Danto, preguntándose si los enunciados de gusto son verdaderos o falsos, planteando que siempre hay una teoría preexistente a cualquier práctica en el mundo del arte, planteando el problema de los enunciados a la luz del campo de sentido en que se insertan, etc. Y ya que menciono estos términos, hay una discusión muy profunda a tomar en cuenta entre quienes identifican significado y sentido y quienes los diferencian. Yo me adhiero al segundo grupo.

4. Muchos pensadores (como Ernesto Grassi u Ortega y Gasset) apuntan un vínculo fuerte entre el ensayismo y la tradición del pensamiento humanista. ¿Está Ud. De acuerdo? ¿Qué tipo de relación es esa?

Estoy de acuerdo. El surgimiento del ensayo coincide en buena medida con el proyecto humanista: una recuperación de las fuentes clásicas, releídas con un enorme interés de traerlas a presente y hacer conversar a los grandes muertos griegos y latinos con los vivos que quieren incidir en la conciencia humana. En el ensayo se evidencian muchos de los rasgos del mejor humanismo: mayor interés por el hombre, reconocimiento de la historia como disciplina formativa, renovado interés por la lectura y el libro, apropiación de las fuentes con un sentido de presente, enorme atención a los valores e interés por la redefinición del conocimiento humano. El ensayo surge en un momento clave, en que coincide la expansión del humanismo europeo, así como también su entrada en crisis. Philippe Desan se refiere a este momento como aquél en que «la manzana dorada» del humanismo comienza a ser horadada por «el gusano» de la crisis que habrá de desembocar en el desencanto barroco (guerra, violencia, hambrunas, epidemias, constituyen la cara oscura del luminoso humanismo). Agreguemos que en rigor el propio padre de Montaigne fue quien «importó» a partir de su visita a Italia muchas ideas humanistas, que trató de aplicar en su propio hijo, a quien, por ejemplo, hizo educar por parte de un maestro alemán que lo instruyó en latín y le hizo conocer las lecturas de los grandes autores clásicos antes que las que provenían del francés. En suma: que el ensayo no sólo es fruto del humanismo, sino de la crisis del humanismo, y este elemento lo hace doblemente apasionante.

5. Pensadores importantes de la filosofía occidental, como Platón o Descartes, mostraron desprecio por el uso retórico del lenguaje. ¿Qué tipo de valor filosófico y gnoseológico puede tener el género? ¿Y porque fue tan menospreciado por la tradición filosófica «oficial»?

Montaigne inaugura también con el ensayo la crítica de la retórica tradicional que funcionaba en un modelo de mundo que entraba en crisis. He dicho varias veces que en el Renacimiento el conocimiento baja del cielo a la tierra, desciende de Dios a los hombres, y el mundo humano se convierte en el nuevo eje del saber: en este despuntar del antropocentrismo el ser humano se siente más frágil y más fuerte que nunca: más frágil, porque ha visto derrumbarse todo un orden del conocimiento y su propio lugar en él, pero más fuerte, porque por primera vez se siente capaz de construir él mismo conocimiento. Se abren

compuertas a un nuevo modo de argumentación que implica no partir autoritariamente de lo que se tomaba como certeza revelada e indiscutida, sino ir en busca de ello. El ensayo es fruto de la expansión de las lenguas naturales, del registro cotidiano, conversacional, así como de la exploración de nuevos niveles de la vida que hasta el momento estaban congelados en la metafísica: el mundo de los valores, la moral, la política. Al surgir estos nuevos niveles de la realidad, temas y problemas que nadie había advertido, se construye una nueva forma de conocimiento fuera de la *doxa*, para-dóxico, porque entre otras cosas los valores deben ser repensados, los modos del conocer y del convencer deben ser repensados.

El propio Montaigne emprende una revisión y una fuerte crítica de la retórica, porque considera que en su época el conocimiento está enredado en sus propias discusiones y no permite asomarse al mundo. Montaigne dota a la prosa de una claridad, una amenidad, que aún hoy nos sorprenden y seducen. Y además incorpora nuevos elementos conversacionales: ve en el diálogo una forma límpida, abierta, de ir en busca del conocimiento y de la evaluación moral de la sociedad.

6. ¿Qué papel juega la metáfora en el conocimiento filosófico?

Por mi parte siempre he considerado la metáfora como una figura ligada a aquello que los antropólogos estudian como «participación», esto es, la posibilidad de enlazar mundos y realidades diversas a través de la postulación de una relacionalidad y una afinidad calificada entre mundos y niveles en apariencia diversos e imposibles de combinar. El ensayista amplía las dimensiones de lo nombrable y lo inteligible; dice de manera nueva cosas nuevas pero también se atreve a establecer relaciones impensadas por otros actores culturales. Me gusta decir que el ensayista convierte los temas en problemas y los problemas en temas.

Coincido también con quienes ven en las metáforas la posibilidad de modelizar la realidad: aquí también nos acercamos al quehacer del ensayista.

7. ¿Es posible hablar de tradiciones ensayísticas diferentes de acuerdo con épocas o países? ¿O más bien el género tiene una histórica única y continuada?

Así como Renato Ortiz se pregunta si es posible hablar de una o de varias Américas Latinas, también es posible preguntarse si hay que hablar de ensayo o ensayos, y examinarlos en efecto a la luz de distintas tradiciones. Por ejemplo,

considero que la tradición latinoamericana del ensayo no coincide con la peninsular. Por empezar, veo en el Padre Las Casas un antecedente del género, que se constituye como tal precisamente en cuanto Las Casas toma una distancia crítica de la cultura en la que él mismo nació, ahora convertida en cultura de conquista, y la denuncia. Por otra parte, el ensayo latinoamericano del XVIII tiene una enorme cercanía con el ensayo de la Ilustración, y la riquísima prosa de la independencia se nutre de autores como Voltaire, Rousseau, así como también de la prosa que empieza a circular desde la Francia revolucionaria y las ex colonias norteamericanas. Así, por ejemplo, Filadelfia —donde confluyen activistas, editores y exiliados— se convertirá en un lugar central de traducción, publicación, expansión de ideas. La imprenta, el periódico, las cartas, son elementos de la materialidad y sociabilidad de la escritura fundamentales para entender nuestra propia prosa de ideas.

8. ¿Hay espacio para el ensayo en el ambiente filosófico postmoderno?

No sólo hay espacio, sino que incluso gran parte del modo en que se plantea el pensamiento postmoderno es ya en sí mismo ensayístico. Sin embargo hay cambios importantes entre la concepción moderna del ensayo en cuanto al régimen de verdad y ficción, o al régimen de subjetividad, etc., y sobre todo en cuanto al concepto mismo de verdad, que han variado mucho —a mi modo de ver de manera excesiva— en la posmodernidad. Y desde mi perspectiva esto debe repensarse.

Desde que el lenguaje deja de ser contemplado sólo como instrumento de la filosofía y se convierte en gran campo de reflexión y de experiencia, o desde que la crítica de la cultura y de los valores ingresan con pleno derecho como instancias filosóficas de la mayor importancia, el ensayo deja de ser algo ancilar para convertirse en central. Pienso en ejemplos de esto como *La isla que se repite*, de Benítez Rojo, y en general de la gran oleada de estudios que desde el Caribe han renovado la discusión del ensayo. ¡Glissant, Walcott! Yo misma he tenido la fortuna de publicar por primera vez en español ensayos como el que Fernando Coronil dedicó al *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Fernando Ortiz, y allí puede verse claramente cómo se dan los puentes entre el ensayo moderno y el posmoderno. Me ha interesado también ver cómo categorías de análisis tales como la «transculturación» acuñada por el propio Ortiz o la «ciudad letrada» de Rama fueron claves en el tránsito entre las discusiones del campo latinoamericano y el norteamericano cuando se abrían paso los estudios poscoloniales y en general las lecturas de la posmodernidad.

Considero que con Nietzsche se abren las compuertas que dividían filosofía y literatura, y el ensayo alcanza una nueva etapa en la cual ya no pueden separarse a la vez la dimensión epistemológica y la creativa. Y dada la deuda del postmodernismo con la revuelta nietzscheana, es posible advertir que Derrida, Said, Lyotard, Deleuze, son grandes ensayistas ellos mismos.

9. ¿Quiénes son los grandes ensayistas hoy en día?

Aquellos que son capaces de llevar el ensayo a dimensiones creativas y críticas cada vez más audaces y sugerentes. Aquellos que siguen intentando reunir mundos y quehaceres en este momento de especialización y cosificación. En América Latina contamos con figuras clave como Borges, Lezama Lima, Sarduy, Paz, Zambrano, que establecieron nuevos vínculos y cruces entre ensayo y ficción, ensayo y narrativa, ensayo y poesía, ensayo y filosofía. O narradores que desde la novela se acercaron abismalmente al ensayo, como Clarice Lispector. Y entre quienes llevaron la propia crítica a nuevas dimensiones que superan en mucho el ejercicio meramente profesional para honrar la lectura y la interpretación, cómo no pensar en el propio Antonio Candido o en Ángel Rama, quienes además habían comenzado a tender puentes entre Brasil e Hispanoamérica.

Pienso en el ensayo sociológico de Renato Ortiz. En los cruces entre arte, estética y literatura por parte de John Berger. En el rescate de la experiencia estética por parte de Muñoz Molina. En los luminosos ensayos críticos —que él provocativamente llama «formas breves»— de Ricardo Piglia. En la relación entre ensayo, moral y crítica política de Tomás Segovia. En los ensayos de poética histórica de Derek Walcott. Y acaba de morir mi admiradísima Nadine Gordimer, gran novelista, gran activista sudafricana en contra del apartheid, y también gran ensayista. Y cito sólo unos escasos nombres de una nómina infinita, a partir de los textos que yo misma más transito como lectora.

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS
Eduardo Cesar Maia es Profesor en la Universidade Federal de Campina Grande, Brasil. Doctor en Teoría Literaria en la Universidade Federal de Pernambuco. Dirección Postal: Rua Aprígio Veloso, 882 – Campus Universitário, Campina Grande 58429-900, Brasil. Email: eduardocesarmaia@gmail.com

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS
[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Maia, Eduardo Cesar. «El ensayo, un estilo de pensar y decir: Entrevista a Liliana Weinberg». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 273–280. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS
Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, ingles y portugués. Salamanca – Madrid.
E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (⚛) www.disputatio.eu